INSTRUCTIONS FROM AUTHOR TO LIBRARY FOR THESES AND PRIZE ESSAYS

AUTHOR Rabbi Ronald N. Brown

TITLE "The Enjoyment of Midrash: The Use of the Pun in Genesis Rabba"

TYPE OF THESIS: Ph.D. [XX] D.H.L. [ ] Rabbinic [ ]

Master's [ ] Prize Essay [ ]

1. May circulate [ ]) Not necessary
) for Ph.D.
2. Is restricted [ ] for ___ years.) thesis

Note: The Library shall respect restrictions placed on theses or prize essays for a period of no more than ten years.

I understand that the Library may make a photocopy of my thesis for security purposes.

3. The Library may sell photocopies of my thesis. ✓ yes ___ no

February 14, 1980
Date

Ronald N. Brown
Signature of Author

Library Record

Microfilmed ____________
Date

____
Signature of Library Staff Member

UMI

THE ENJOYMENT OF MIDRASH
THE USE OF THE PUN IN GENESIS RABBA

by

Ronald N. Brown

A Dissertation
Submitted in Partial Fulfillment of the
Requirements for the Degree of
Doctor of Philosophy

Hebrew Union College-Jewish Institute of Religion
Cincinnati, Ohio
February 1980

Referee: Dr. Ben Zion Wacholder
Co-Referee: Dr. Dov Noy

UMI

To my father Jack Brown ז"ל and my wife Tsipora.

ABSTRACT

The twenty-eighth rule of midrash aggada, ma'al, corresponds to the literary technique of punning. Although puns are found throughout the Talmud and midrash, few have attempted to study systematically their application in Rabbinic literature. This study seeks to understand the function of the pun as reflected in Genesis Rabba. The three hundred passages analyzed suggest that the technique of punning is more extensive and of more significant import than has been previously recognized.

The pun was one of the techniques through which the rabbis investigated the various nuances concealed within God's word. It clarified the meaning of an obscure word, as well as provided interpretations which appear to contrast with the plain meaning of the text. The dialectical hermeneutics reveal some of the principles associated with wit and humor. The rabbis did not hesitate to treat such subjects as Biblical personalities, angels, and God's creation of man with exaggeration and irony. The interpretations do not suggest irreverence but rather a love of scripture - it was meant to be enjoyed as well as studied. The failure to be sensitive to this aspect of midrash has hampered its study.

This study analyzes chapters 1-90 of Genesis Rabba which correspond to pages 1-1107 in Theodor-Albeck's edition. Passages identified by Zunz and Albeck as extraneous to Genesis Rabba were not included. The London manuscript Add. 27169, which Theodor selected for his edition, was reproduced in the body of this work; however, variant readings re-

UMI

corded in Mss. Vatican 30 and Vatican 60, as well as the Geniza fragments, were reproduced when considered germane to the understanding of the text. Much of this study relies on the traditional commentaries, primarily Maharzav, Matanot Kehuna, "Rashi," and Yefe To'ar.

The rabbis occasionally concealed the pun so that, when perceived, it added to the enjoyment of the interpretation. Some midrashim have become obscure with the passage of time. One of the main goals of this study is to make the intrinsic pun apparent and to clarify the obscure.

UMI

CONTENTS

Acknowledgements			vi
Introduction			1
I.	Bereshit	Genesis Rabba 2:3-29:1	32
II.	Noaḥ	Genesis Rabba 30:2-38:11	189
III.	Lekh-Lekha	Genesis Rabba 39:3-46:10	243
IV.	Vayyera'	Genesis Rabba 48:12-57:4	318
V.	Ḥayye Sarah	Genesis Rabba 58:7-62:3	401
VI.	Toldot	Genesis Rabba 63:2-67:13	429
VII.	Vayyetse'	Genesis Rabba 68:10-74:16	495
VIII.	Vayyishlah	Genesis Rabba 76:7-83:4	536
IX.	Vayyeshev	Genesis Rabba 84:4-88:5	569
X.	Miḳḳets	Genesis Rabba 89:3-90:6	614
Bibliography			625
Indices			635

UMI

ACKNOWLEDGEMENTS

Almost seven years have passed from the time I first decided to write a paper on Genesis Rabba till now, its conclusion. Many have been involved in helping me achieve my goal. I am indebted to the Hebrew Union College-Jewish Institute of Religion, its President, Dr. Alfred Gottschalk, and the Graduate Department and its dean, Dr. Herbert Paper, for giving me the opportunity to study at this institution of higher learning. I am grateful to the Isadore and Goldie Millstone Foundation and the Ethel D. Klein Foundation for the fellowships I received. To Dr. Samuel Sandmel, zichrono levracha, for all the kindness he had shown to me; to the faculty and library staff of the college for assisting me in my research; and to Professor Yevin at the Academy of the Hebrew Language in Jerusalem, for allowing me access to the concordance of Genesis Rabba, I am truly grateful.

The two people who were most instrumental in helping me shape my ideas concerning Rabbinic literature, in general, and Genesis Rabba, in particular, are my advisors Drs. Ben Zion Wacholder and Dov Noy. Professor Noy taught me about folklore and oral tradition. Professor Wacholder taught me how to read and understand Rabbinic texts. Also, I have been fortunate to have studied under Professor Joseph Heinemann, of blessed memory.

I wish to thank the proofreader, Sally Jordan, and the typist, Lori Puthoff, for their diligent and excellent work.

UMI

Finally, because of two people this dissertation was begun and finally completed. My father, Jack Brown, zichrono levracha, taught me and guided me on a path towards Jewish scholarship. My wife, Tsipora, would not allow me to stop before this work was concluded. She typed some of the Hebrew, and discussed with me each passage. More than anyone else, this paper is a result of her determination. To both of them I lovingly dedicate this dissertation.

Ronald N. Brown
Cincinnati, Ohio

February 1980
Adar, 5740

INTRODUCTION

Midrash aggadah has long attracted the research of serious scholars. Some have gleaned from it historical data reflecting the times of the darshanim, the preachers who created these homilies. Others, gathering material with an eye to understanding Rabbinic theology, have attempted to determine the Rabbinic answers to questions dealing with such topics as "retribution," "merit," and "eternal life."[1] A smaller number have looked at the midrash in terms of its literary techniques. But though these scholars have created an extensive literature dealing with midrash, the Rabbinic use of punning and wordplay - despite its ubiquity - still remains largely unexplored. In fact, there have only been two studies of scholarly significance relating to this topic, and neither has explained the function of the pun in Genesis Rabba. Samuel Waldberg's pioneering study of 1870, Darkhei Hashinuyim, was first to systematically analyze wordplays in the Talmud and midrash.[2] In this Waldberg provides some valuable linguistic tools. For example, he categorizes word changes under three rubrics: changes in vowel pointing,[3] transposition of consonants, and alteration of consonants.[4] And he notes that notaricon,[5] besides it anagramic function of making several words from one, also serves the converse purpose of fusing two words into one. But though Waldberg categorizes wordplays in a unique way, he does not fully analyze them. Moshe Arnad[6] has richly contributed to the understanding of wordplays in Genesis Rabba.[7] He is of the opinion that Rabbinic exegesis is "a linguistic jungle, oblivious to roots and morphology," a conclusion that is challenged in this study.

The present study analyzes the use of the pun in some three hundred passages of Genesis Rabba in an attempt to set a course through a sea of midrash, which hitherto has remained unchartered. It also aims at objectivity. An effort is made to let the midrash spea[illegible]tself. For not only is the midrash part of תורה שבעל פה , the oral Torah, but by its very nature it was primarily expressed in public preaching and private instruction. It is not known exactly when the oral lore was committed to writing, but the significance of its non-literary roots cannot be overstressed. This is not to deny that some midrashim may have originated in the written form. How to distinguish the two modes remains a challenge to the student of oral literature.[8] Nevertheless, once these words were committed to writing, the preacher's tone could no longer be heard, nor could the expression on his face be seen. The nuances of a story were locked within the confines of the written word. Deeply cognizant of the loss of the living emotion in the written text, this study attempts to recreate the oral milieu,[9] rather than simply providing a reading. In so doing this work seeks to demonstrate that the technique of punning in Genesis Rabba is more extensive and of more serious import than has been recognized; for it finds that the midrashic pun exemplifies the way humor fuses with the teaching of God's word.

I. The Nature of Midrash

Midrash aggada is a homiletical exegesis of scripture. Scholars debate when and how it originated. Some have ascribed its beginnings to a period following the first Exile, while others to a time after the defeat of Bar Kokhba. The social impetus for the origin is equally uncertain. Some scholars attribute its composition to a need for amusement and relaxation;[10] others see in it answers to the pressing problems of the day.[11] Still others think of it as an indication of national malaise,[12] while other scholars view it more directly as a response to the rabbis' need to instruct the people concerning proper moral and ethical behavior.

Even the style of midrash aggada has been subjected to scholarly questioning. The midrashim that have survived the centuries are laconic and terse. Consequently, some scholars have concluded that we possess only an abbreviated form of what were once more elaborate and developed sermons. Addison Wright states,

> In none of these exegetical compilations was an attempt made to reproduce in full the contents of the original sermon. The midrashim merely record in an abbreviated form the central ideas from which flowed the whole process of thought of the preachers and around which they wove their homilies. This accounts for the style of these collections being laconic, pithy, and terse at times to the point of obscurity, so that the reader feels he is faced with a kind of supershorthand.[13]

The problem with this statement is that it rests on the assumption that there is a similarity of style between present-day sermons and the homilies preached by the rabbis. If, as Addison Wright suggests, the entire text does not appear to be reproduced in any of the exegetical compilations, one must concede the likelihood of an entire literature being abbreviated for the ease of transmission. More logical is the position that our notions of brevity cannot be superimposed upon Rabbinic literature. Without evidence to the contrary, and through the observable fact that earlier midrashic texts tend to be more succinct,[14] one can only conclude that the style preserved was the style in which these midrashim originally developed.

How did this midrashic mode develop? Scholarly opinion, as we have seen, differs as to the unfolding of Rabbinic hermeneutics. But no one doubts that the midrash, in its essence, is a response to scripture. The study of God's word required elaboration and explication of its textual and its practical meaning. Some of this explication is believed to have been contemporaneous Rabbinic response to the text, other comments were pre-existent and independent statements which were subsequently appended to relevant passages. In examining the relationship of midrash to scripture, Menaḥem Reuveni[15] delineates three useful categories. The first is composed of midrashim which developed from careful scrutiny of the text. Included in this area are the comments which sought to clarify (מדרשים ביאוריים).These midrashim may have been scriptural interpretations, attempts to resolve two apparently contradicting verses, or developments because of something unique or special in the verse which attracted the darshan's attention. A "problem" per se may not have existed in the verse but may have arisen in the darshan's

UMI

mind while he investigated the text, thus precipitating a comment.[16]

In his second category, Reuveni explains how the darshan consciously disregarded the literal meaning of the verse. Spontaneity and subjectivity replaced careful and deliberate scrutiny. Word associations, puns, etymologies, and identifications based on the close proximity of words were some of the techniques employed by the darshanim.

The third category is the least restrictive. In a few instances, the darshan felt free to attach artificially a comment to a particular verse.[17] The preacher may have attributed a Biblical verse to a personality or even to God as though he had uttered it, when in fact this was not the case. Reuveni includes in this category midrashim whose purpose appear to be amusement.

Whether or not Reuveni is correct, there is no doubt that the primary purpose of the rabbis was to give spirituality to the prosaic and to make the prosaic spiritual. The relationship of scripture to homily is akin to that of a dream and its interpretation. Although the dream is the essence, it is the interpretation which reveals deeper meanings not readily apparent. Thus, the query as to whether or not midrash is a true response to scripture begs the question. In the Rabbinic mind, the Biblical word and its interpretation coexists; midrash is not an addition, it is an intrinsic element of the text.

Even in its variety, midrash is a response to a Biblical statement. That response is a self-contained unit, and therefore it may vary significantly in style and content from other midrashim.[18] Not only do different midrashim seem to contradict each other, but often there appears to be a conscious intent to emphasize varying or contrary interpretations of the same verse.[19] The multiplicity of meanings underlies the favorite Rabbinic concept שבעים פנים לתורה - a term or phrase may be understood in seventy ways. This is to say that God revealed to Moses a multiplicity of meanings not necessarily harmonious with one another, and though the insight introduced by the darshan may seem novel, its inspiration and enlightenment were contained in the text itself. What the preacher did was not to invent something new but to express what was already there, giving rise to a uniquely Rabbinic dialectical hermeneutic. When the primary word referred to a physical aspect, the homilitician was certain that it must have embraced the spiritual also. When the text dealt with the legal, the commentator found the inspirational. When the text spoke of God and the divine, it necessarily encompassed the material and the human. When it related the story of the perfectly righteous individual, the rabbis found hints of imperfection. On the other hand, no matter how wicked a person appeared in the peshat (plain meaning), the darshan could find something favorable. When the narrative is serious, a pun or witticism complements the tone. Dialectical hermeneutics of this sort, so characteristic of the midrash aggada, are the foundations upon which its wit and humor is based. The comical was put into the service of God.

II. Wit and Humor

Before attempting to distinguish between the humorous and the sober, the anecdote and the serious story in midrash, one must first explore the question, "What is humor?" It is one matter to recognize what makes us laugh and quite another to understand why we laugh,[20] yet those who have sought to explain humor have offered explanations that are surprisingly uniform. Almost without exception, they see humor and wit emerging from contrast.[21] Mme. de Stael, for example, finds that "Wit consists in discerning the resemblance between things that differ, and the difference between things that are alike."[22] And according to William Mathews, the essence of wit

> consists in bringing dissimilar ideas into juxtaposition, or in suggesting some idea the very opposite of that which the words were intended to convey when taken literally. Unless the contrast is startling, and the idea evoked unexpected, we do not call it wit.[23]

Terms such as opposite, conflict, incongruity, disproportion, and surprise, are part of the vocabulary used to characterize the nature of humor.[24] Even such techniques as exaggeration, for instance, should be considered a form of conflict: overstatement contrasting with reality.[25]

The pun, one of the oldest forms of wit, thrives on the equivocal nature of words. Its effect is based upon the internal contrast within words having more than one meaning, sounds signifying more than one word (homophones), or terms nearly identical in sound.[26] The pun may be a simple wordplay, which exists only by virtue of sound proximity, or a complex play on words, which reveals wit and mental acumen.[27] More than any other mode of literature, the pun has been the object of scorn and derision. Freud notes, "These are generally counted as the lowest form of wit..."[28] yet many great writers have used the pun,[29] not taking it at Freud's assessment.

III. Ma'al and Notaricon

The pun or double-entendre, whether expressing humor and wit, or exploring the essence of a particular term, is an essential element of Biblical exegesis. The rabbis, long aware of the pun, gave it the technical name of ma'al. Ma'al is among the thirty-two hermeneutic principles applied to midrash aggada. These principles were developed over many centuries. Tradition regards Hillel, who flourished in the beginning of the Common Era, as the first person to formulate hermeneutic rules for the derivation of new enactments. Seven rules or midot[30] are attributed to him, though it is possible that some were known at an earlier date. R. Ishmael, a colleague of R. Akiba, who lived at the beginning of the 2nd century C. E., expanded this number to thirteen.[31] The hermeneutics of aggada are less circumscribed than that of halacha, the preacher allowing his imagination greater expression. A treatise attributed to R. Eliezer ben R. Yose Hagalili extends the exegetical principles to thirty-two and applies them to midrash aggada. Ma'al or paronomasia, the twenty-eighth rule in this treatise, is the playing with homonymous roots.

The derivation of the term ma'al is not entirely certain. Ze'ev Wolf Einhorn interprets it as indicating "next to," "adjacent," or "by," as in

Isaiah 6:2 שרפים עומדים ממעל לו ועליו מטה מנשה and Leviticus 1:11 על ירך המזבח . Others contend the term מעל originally came from על , possibly as found in the phrase לשון נופל על לשון.[32]

The use of this mode appears frequently throughout scripture. For example, the Bible explains the name Adam in light of the fact that he was created from adamah ("earth"). Ḥavah, i.e. Eve, was named because she was the mother of all ḥai ("living"). The technical term ma'al is not used in Genesis Rabba, which employs instead the words לשון נופל על לשון . The midrash, in general, and Genesis Rabba, in particular, expanded the use of ma'al to include a host of word associations. The Hebrew language with its triliteral radical and dispensation with vowels affords the darshan a wealth of wordplays. Since Jews understood Hebrew and Aramaic, the potential for wordplays doubled. Some were also familiar enough with the Greek for it also to furnish a source for punning.

Another technique used by the rabbis is notaricon. In one version a word is separated into two or more components to derive new words. For example כרמל (Leviticus 23:14) is explained as כר and מלא. Another version of notaricon is the anagram. The word אנכי (Exodus 20:2) is interpreted אנא נפשי כתיבת יהבית . The rabbis identify notaricon from the Biblical explanation of Abraham's name אברהם as אב המון גוים.

The strategies of ma'al and notaricon which encompass the English concept of punning, form the principal theme of this study. They enabled the rabbis to clarify terms which they deemed worthy of attention. Punning and word association germinated new perspectives and based on these insights the darshanim developed their comments. When the pun suggested a humorous response, the darshan did not hesitate to emphasize the lighter aspect of the Biblical motif. Unfortunately, during the course of transmitting these midrashim, the comic aspect of some were disguised, if not entirely lost. Consequently, statements which initially may have been intended as amusing, are no longer fully understood. The reader must be alert to the potentially humorous aspect of a midrash.

IV. Humor and Wit in Genesis Rabba

Humor, as explained above, resides in contrast. The punning passages of midrash may reflect this contrast in a number of ways. A major example is the way in which the Rabbinic interpretation of scripture conflicts with the reader's perception of its reality. Among the Biblical subjects the darshanim often treat with sort of incongruity are angels, plants and animals, certain Biblical personalities, and even the creation of mankind.

In the Bible angels primarily function as God's messengers. They are sent to overthrow the cities of Sodom and Gomorrah as well as to announce that Sarah would bear a child. Rarely do they engage in conversation with God[33] or, for that matter, question God's actions. This is not the case in Genesis Rabba. At times the rabbis portray angels as almost frivolous creatures, emotionally reacting to God's decrees without comprehending the reality of the situation. When Abraham took the knife to slay Isaac, the angels unaware of God's test bitterly wept and cried out in protest.[34] After Adam transgressed, the angels expressed astonishment that he did not die that very day as God had warned. God explained to them that the day He intended lasts a thousand years.[36] R. Simon described how the angels cried in protest when God provided water for the child Ishmael since through him the Israelites would perish of thirst. God explained to them that one is judged according to his present actions, and is not culpable for wrongdoings committed in the future.[36] Also when God announced, "Let us make man in our own image,"[37] the angels began to quarrel amongst themselves as to the advisability of man's creation. While they disagreed, God created man. Suddenly their arguments pro and con were irrelevant - for man existed.[38]

In these stories, the angels' responses - shock concerning the sacrifice of Isaac, surprise that Adam was alive, disbelief that God would provide water for Ishmael, and disagreement as to the wisdom of creating man - contrast with God's intentions. The angels are not simply messengers who execute God's will, rather they express human emotions, even questioning God's actions. The angels are amusing because, ignorant of the facts, they react emotionally with a sense of indignation. The reader senses the incongruity between what might be expected of angels and how they are portrayed.

Even as the rabbis describe angels with human traits, they also attribute these qualities to animals and plants. When Adam transgressed, every tree except the fig refused him its leaves saying, "Do not shake me, for you shall not take leaves from me."[39] The darshanim describe a similar act of condemnation following the murder of Abel. The animals, including the serpent, demand justice and ask God to punish Cain.[40] The description of Noah's conversation with the raven is one of the more humorous examples of this anthropopathism. The raven was not receptive to the idea that it must leave the ark so that Noah might know whether or not the flood waters subsided. Realizing its fate was precarious outside the ark, the raven asked, "Of all the birds here, you can only send me?" Noah answered the raven, but not with the words it wanted to hear: "What good are you, for eating (you are forbidden), for an offering (you are unclean)!"[41] Also amusing is the rabbis' treatment of the story in First Samuel, chapter six. According to the Biblical narrative, the Philistines put the captured ark in a cart drawn by two cows. They observed that the cows walked straight to Beth-Shemesh, lowing as they went. The rabbis comment that these cows did not simply low, but uttered passages from Psalms![42]

R. 'Azariah comments that not only mankind, but everything associated with the Generation of the Flood perverted its natural ways. The dog copulated with the wolf while birds of different species mated. R. Lulianus included the earth itself among those that corrupted themselves. An outgrowth of this perversity was the darnel, a type of weed.[43]

The element of contrast is particularly evident in the treatment of Biblical personalities. In the Bible, Abraham obeys God's commands so perfectly that he is even willing to sacrifice his son Isaac if God demands it. The darshanim, however, portray Abraham less favorably. According to them, when God tells Abraham to circumcise himself, he first goes to his friends to get their opinion as to whether circumcision at his age is prudent.[44] In their interpretation of the 'Akeda, when Abraham is told not to sacrifice Isaac, he still wishes to inflict some injury, if only a bruise.[45]

Lot, like Abraham, is hospitable to the traveler. In scripture he does not intentionally commit any wrongdoing. The midrash portrays him negatively, as being lascivious and motivated by lust. When Abraham asks Lot to choose where he prefers to reside, scripture states, "Lot lifted his eyes and saw...."[46] The darshan interprets this innocent act of looking, as reflecting Lot's lustful impulses.[47] In contrast to this interpretation, when Potiphar's wife lifted her eyes and gazed at Joseph with the intent to seduce him, the darshan explains that she simply consulted astrology.[48] Her motivations were not dishonorable! Noah, whom scripture characterizes as the only righteous person in his generation,[49] is described as having only an ounce of merit.[50] The darshan explains that Og, who was noted for his immense stature, was so named after the cakes Abraham prepared when he found him.[51]

The treatment of Joseph is perhaps the most amusing. The Bible describes how Joseph refuses the advances of Potiphar's wife so as not to betray his master nor sin against God. Rather than succumb to her overtures, he is put in prison. The rabbis portray Joseph in an entirely different light. They explain that he entered his master's house when no one else but Potiphar's wife was present with the full intent to commit adultery. God, however, prevented him by altering his physiology - his semen was effused through his fingernails (!), rendering him effete. Furthermore, Joseph had a vision of his father, which emotionally incapacitated him. The contrast between the Rabbinic and the Biblical description of Joseph is thus profound.[52]

Another subject where the Rabbinic interpretation contrasts with the readers' expectation is the creation of mankind. In fact, the rabbis often handled this most significant of subjects with unsuspected comedy. They explain, for instance, that though God initially created Adam with a tail, He removed it when He realized the insult to man's dignity.[53] And in their way of looking at it, despite God's careful planning, the creation of woman was not without its problems. To begin with, God had to create woman a second time since Adam felt revulsion upon seeing her covered with blood and discharge when she was first created.[54] Furthermore, although, according to the darshan, God deliberated carefully prior to creating woman - unlike His instantaneous creation of man - nonetheless, there were problems. God considered the different parts of Adam's anatomy from which He might create woman only to reject each one. The eye, ear, and mouth were not used because they represent curiosity, verbosity, and jealousy. Finally God selected the rib because it signifies the admirable quality of modesty. Much to God's chagrin, all the planning came to no avail for the woman possessed not one, but all the negative qualities God wished to avoid![55]

Disregarding the fact that this story is a derogatory statement about women, it is amusing because the darshan makes his point by irony. He does not bluntly state that the woman possesses undesireable qualities; rather he leads the reader subtly to this conclusion by frustrating his expectations. As God rejects each part of the anatomy, one expects that the woman will not possess a particular negative trait. The choice of the rib assures that she will be modest. The darshan not only informs the reader that woman turns out contrary to God's expectations, but implies it could not have been worse, in spite of all the planning.

Another sort of humor in these punning passages is based upon the contrast inherent in the pun itself as the darshanim cleverly use a play on words as the basis for their interpretations. For example, in treating the 'Akeda, the darshan plays a word's secondary meaning against its intended usage in the Biblical verse. In the midrash, Abraham accuses God of contradicting Himself, first by promising that Isaac would inherit from him and then by commanding Abraham to sacrifice Isaac. But God explains to Abraham that he simply misunderstood. When He commanded והעלהו He did not mean "and offer him," but rather, "and bring him up."[56] God merely intended Abraham to bring Isaac up and then down the mountain. Understood this way, God's statements do not contradict each other.

In another instance, the darshan plays on words based on the nearly identical sound of two different terms. He describes how the people attending Jacob's wedding feast shouted הילייה throughout the night, intending to warn Jacob that he was marrying the wrong daughter. The next morning Jacob woke to discover היא לאה that he had married Leah and not Rachael.[57]

Exaggeration is yet another form of humor employed by the rabbis in Genesis Rabba. For example, the cave Abraham purchased, Makhpelah, was so named because God had to fold (kafal) Adam in order to bury him inside.[58] The image of God folding Adam so He could fit him in the cave is certainly amusing. Interpreting Sarah's words, "Who would have said to Abraham that Sarah should nurse children?", the darshan understood that Sarah nursed others besides Isaac. With much imagination the rabbis describe how Sarah's breasts flowed with milk like two fountains, and the matrons brought their infants for Sarah to nurse.[59]

Another example of this sort of hyperbole occurs in the interpretation of Genesis 41:54, which states: "And the seven years of famine began to come...." This statement confirms what Joseph had told Pharoah. The darshan, however, interprets these words literally, explaining that the instant the seven years ended the famine immediately began. He describes how people sat as usual about the table when suddenly no food was available.[60] One moment they enjoyed the bounty of the seven good years, and the next they lacked even the poorest morsel of bread.

Based on a rabbi's statement that God's presence fills heaven and earth yet God is also capable of speaking from between the staves of the ark, another darshan extends these images: not only is the world of insufficient size to contain God's greatness, but God can speak from between the hairs of one's head.[61] Whereas the first description adequately attests to God's omnipresence and His ability to diminish this presence, the second comment neither adds nor detracts from the first statement. However, by reducing the area of the staves to hairs on someone's head, the darshan has created an amusing image.

Some interpretations which express the opposite of the peshat reveal a more accurate picture of reality than the reader might expect. The following two examples demonstrate this use of wit. When Esau learned that Jacob had deceived Isaac, and consequently was blessed instead of him, he resolved to slay Jacob upon the death of their father.[62] Twenty years later, Jacob returned home to discover that Esau, accompanied by four hundred men, was coming to meet him. Understandably, Jacob had reason to fear.[63] Describing their encounter, scripture states, "Esau ran to meet him, and embraced him, and fell on his neck, and kissed him and they wept." This excessive expression of brotherly affection contrasts with what the reader might have expected from Esau. The darshan explains that rather than kissing Jacob, Esau actually bit him.[64] According to the darshan, this was the reason they cried.[65] The pain was greater than the affection.

Similarly, the description of Laban welcoming Jacob does not conform with the reader's perception of Laban as a cunning and devious character. When Laban heard Rachel's account of meeting Jacob at the well, scripture states, "he ran to meet him, and embraced him, and kissed him, and brought him to his house."[66] The darshan explains how Laban expected Jacob to be bearing gifts, as Abraham's servant Eleazer had done previously. Seeing Jacob alone, Laban embraces him assuming that valuables were concealed under his clothes. He then kissed Jacob, not out of affection, but rather to determine if he kept precious stones in his mouth.[67] The description of Laban, one of pretention and ulterior motives, is more in keeping with Laban's true personality.

The concluding two examples might be considered amusing because of their almost slapstick nature. Genesis 11:7 states God's intention to confound the language of the people building the Tower of Babel so they could not communicate. The verse following explains that God scattered the people over the earth. What is not revealed in the narrative is what transpired from the moment the people could no longer communicate until they were scattered abroad. The darshan portrays a scene of confusion and absolute chaos. When someone asked for a particular tool, he was given another. Frustration resulted in fighting, and in the darshan's words, one "split the other's brains."[68] The description of people beating each other over the head is perhaps amusing when one considers that God only intended the people to stop building the tower.

The second example is a story of R. Eleazer's narrow escape from death. The rabbi had been in a privy when a Roman forcibly ejected him, and took his place. Unbeknownst to either of them, a snake had entered and bit the Roman on the posterior. Realizing his good fortune the rabbi interpreted Isaiah 43:4 so as to read, "I will give an Edomite (Roman) in your stead."[69] The essence of the story - the Roman dying instead of R. Eleazer - could have been related in any one of a number of circumstances. By describing the Roman ejecting the rabbi from the privy only to be caught "with his pants down," is an amusing setting.

V. Scope of this Study

Having provided some views concerning the general nature of humor, and passages in Genesis Rabba which might be considered humorous, it must be reiterated that this study does not attempt to exhaust the use of the comic in Genesis Rabba, but rather, as its title suggests, to make the reader sensitive to an aspect of Rabbinic literature which was intended to be enjoyed. This study does not presume to deal comprehensively with all of Rabbinic humor, and only analyzes passages based on puns or wordplays. Consequently, some passages with comic elements have been ignored,[70] while many others which only seek to clarify a nuance of a word have been included. Nevertheless, this work shows that the view that religion is devoid of humor,[71] or that the rabbis were solely preoccupied with the intricacies and minutiae of _pilpul_, is absolutely erroneous. This misconception has been fostered because of preconceived notions and the inability of some to go beyond the literal translation of the text. Though aggada did not attain the same degree of sanctity as halacha, the Rabbinic attitude to it was reverent. This respect for God's word, however, did not preclude the rabbis' enjoyment of scripture.

VI. Editions and Manuscripts

In this paper an attempt was made to gather as many wordplays as possible. Undoubtedly there are some which escaped this writer's attention. Enough, however, are included to show that the use of the pun as a literary form is characteristic of the Rabbinic mind.

The scope of this study incorporates the first ninety chapters of Genesis Rabba corresponding to pages 1-1107 in Theodor-Albeck's edition. The last ten chapters were excluded from this study since much of this material seems characteristic of the Tanḥuma material which developed subsequent to Genesis Rabba.[72] In addition certain passages which Zunz and Albeck marked as extrinsic to Genesis Rabba were not treated.[73]

The text of Theodor-Albeck's edition of Genesis Rabba is based on Add. 27169 found in the British Museum. Albeck himself recognized a better manuscript would have been manuscript number thirty in the Vatican library. Theodor-Albeck incorporated this in their critical apparatus; unfortunately only a part of Vatican 30 is cited in their notes. I have noted these omissions of this manuscript when needed. Also variant readings found in the Geniza fragments of Genesis Rabba were used.[74] The most important manuscript of Genesis Rabba seems to be, not Vatican 30 as Albeck thought, but Vatican 60. Aside from the Geniza material, Vatican 60 seems to be the oldest extant manuscript of Genesis Rabba. Furthermore, it preserves many unique readings. Besides Vatican 30, Vatican 60, and the Geniza manuscripts, the London manuscript was also examined and cited where it differed from the reading in the

Theodor-Albeck edition.

Needless to say a work such as this is deeply indebted to the traditional commentaries, without whom the midrash would have remained a closed book. Primarily I relied on the commentary attributed to Rashi (which henceforth appears in quotation marks), Matanot Kehuna, Yefe To'ar, and particularly Maharzav. Other aids also proved valuable.[75]

VII. Conclusion

As children will excitedly listen to a favorite story again and again, so we all enjoy such tales as Joseph and his brothers or Jacob's sojourn with Laban. What the Biblical narrative chose not to tell, our rabbis supplied and embellished. This study attempts to discover the link between the Biblical verse and its comment; to understand why the darshan elaborated in the manner he chose. We shall attempt to understand the literary umbilical cord through which the interpretation derives sustenance from the verse itself.

I have found the study of midrash to be illuminating, instructive, as well as a delight. My hope is that some of this enjoyment will be shared by the reader.

UMI

FOOTNOTES

1. See A. Marmorstein, The Doctrine of Merits in Old Rabbinic Literature, (London: Jews' College, 1920).

2. Samuel Waldberg, Darkhei Hashinuyim, (1870; reprint ed., Jerusalem: Maḳor, 1970).

3. This includes the interchange of letters sin and shin, as well as vowel changes.

4. The categories include gutturals (אהע"ח), palatals (גיכ"ק), sibilants (זסשר"ץ), dentals (דטלנ"ת), and labials (בומ"ף).

5. See Saul Lieberman, Hellenism in Jewish Palestine, 2nd improved ed. (New York: Jewish Theological Seminary of America, 1962), pp. 69-70.

6. משה ארנד, "תפיסתם הַלשנית שלחז"ל כפי שהיא משתקפת בִדרשותיהם כבראשית רבא" (עבודת גמר, האוניברסיטה העברית בירושלים, תש"ך).

7. "מאחר שהכרנו, כי חז"ל לא התחשבו בדרשותיהם לא בנקוד, לא באותיות אהו"י ולא באות ע'; שלא שמו לב להבדל בין אות שרשית שבמלה לבין אות משרתת (=בין סמנטים למורפים); שניצלו את חלופי ההגאים הגרוניים, הלשוניים-שניים והליקוידיים לצורך הדרשות; שהכפילו אותיות והברות או ביטלו כפילותן ושטשטשו את גבול המלה, שוב לא נתפלא, אם יש בדרשותיהם משום ערוב גמור של הגזרות, המשקלים והבנינים."

8. R. C. Culley, "An Approach to the Problem of Oral Tradition," Vetus Testamentum 13 (1963): 18, defines oral literature, "...merely

literature which has come into existence in an oral culture or group without the use of writing." The distinction between oral and written literature is not precise, especially since both forms may exist side by side. Ruth Finnegan, "How Oral is Oral Literature," Bulletin of the School of Oriental and African Studies 37 (1974) 56-7, notes that, "...the medieval Chinese ballad-singers' art was indeed as an oral one and their compositions were designed for the ear not the eye. Nevertheless the singers sometimes relied on brief written notes, 'to jog their memory before and during the performance' or even on written compositions by 'a professionally skilled author'...." In addition, there is no guarantee that a certain oral tradition developed solely as oral literature. Part of it may originally have been written or in the course of transmission, perhaps, it incorporated written traditions. As Burke Long points out, the reconstruction of an oral composion from written texts is based on the assumption that there exists stylistic features which delineate an oral from a written style. He concludes, that it is, "...increasingly uncertain that any sharp distinction can be made, especially ones that have some sort of universal applicability." Burke O. Long, "Recent Field Studies in Oral Literature and Their Bearing on OT Criticism," Vetus Testamentum 26 (1976) 195. See also Jan Vansina, Oral Tradition: A Study in Historical Methodology, trans. H. M. Wright (Chicago: Aldine Publishing Company, 1973), pp. 19-45.

9. "...the greater part of the ancient literature is intended for the ears as much as, if not more than, the eyes. The normal method of reading was reading aloud. Words were meant to sound; authors wrote words which were meant to be read aloud." Berger Gerhardsson, *Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, trans. Eric J. Sharpe (Uppsala: Almqvist and Wiksells Boktryckeri AB, 1961), p. 163.

10. "לפיכך, לא רק ערכה החינוכי של האגדה כאמצעי ל'השכלת העם' היה בעל חשיבות מכרעת, אלא אף ערכה ה'בידורי'; דרשות אלו היו צריכות לספק לא רק הוראה והדרכה, אלא גם שעשוע והנאה אסתטית." יוסף היינימן, *דרשות בציבור בתקופת התלמוד* (ירושלים: מוסד ביאליק 1970), עמ' 9.

11. משה דוד הר, "מהותה של האגדה," *מחניים* 100 (תשכ"ו): 69.

12. היינימן, *דרשות בציבור*, עמ' 7.

13. Addison Wright, "Literary Genre Midrash," *Catholic Biblical Quarterly* 28 (1966): 127. Similarly Yehuda Bohrer writes, "מדרשי האגדה כפי שהגיעו לידינו הם פרי מפעל עריכה קפדני שהותיר את השלד בלבד של הדרשה המקורית." יהודה בורר, "מדרשי האגדה באספקלריה היסטורית מתודולוגית," *ספר זכרון לשמואל ק. מירסקי* (ירושלים: סורא; ניו יורק: ישיבה אוניברסיטה, 1970), עמ' 160. ראה היינמין, *דרשות בציבור*, עמ' 11.

14. Compare the treatment of midrashim in Genesis Rabba as they are developed in Tanḥuma and Sefer Hayashar.

15. מנחם ראובני, דרכי המדרש: *מדרשי הכתובים כאגדה מבחינת*
התהוותם (תל-אביב: מחבר, תשכ"ז).

16. Also in this category Reuveni includes: מסקנות שונות על רקע
הכתובים; דברי ביקורת והבעת ספיקות; מאמרי הגות, מוסר ופיוט; הרחבה
והעמקה; החתירה אל הנסתר שבכתוב. ראובני, *דרכי המדרש*, עמ' 36-25.

17. *Ibid.*, p. 87.

18. "...every midrashic statement is a logically independent unit that it complete in itself - even to the extent that contradictory interpretations can be placed side by side in the midrashim." Wright, "The Literary Genre Midrash," p. 133.

19. In Genesis Rabba 45:1, commenting on Genesis 16:1, Rabbis Judah and Nehemia disagree as to who, Abraham or Sarah, was unable to bear children.

20. Edmund Bergler writes, "On the one hand, it is also well-known that humor is often untranslatable because it rests on knowledge of mores and ideas of a specific social group." See Edmund Bergler, *Laughter and the Sense of Humor* (New York: Intercontinental Medical Book Corporation, 1956), p. 192.

21. "One great distinction between wit and humor is that wit is artificial and susceptible of culture, while humor is natural. The essence of wit is cleverness, sharpness, hawk-eyed mental cunning; the essence of humor is sensibility...." William Mathews, *Wit and Humor: Their Use and Abuse* (Chicago: S. C. Griggs and Company, 1888), p. 35.

22. The quote by Mme. de Stael is cited by Bergler, Laughter, p. 8.

23. William Mathews, Wit and Humor, p. 9.

24. John Bailey, Intent on Laughter (New York: Quadrange: The New York Times Book Co., 1976), p. 53, notes, "An opposite is the basis of all humor, and convincingness is the thing that makes the opposite work. Without convincingness there is no humor. Together they form the humor structure." Max Eastman, The Sense of Humor (New York: Octagon Books, 1972), pp. 152-3, cites Pascal that "Nothing produces laughter more than a surprising disproportion between that which one expects and that which one sees." Eastman proposes, "...to define humor in general as a 'contrast,' or 'conflict,' or 'mixture' of desireable with undesireable qualities (Ibid., p. 211)." Cf. William Mathews, Wit and Humor, p. 46, "The incongruity which is a source of humor is that which excites surprise, and surprise only." For Mathews, the essence of humor is the "...conjunction of things not usually connected."

25. According to J. C. Gregory, The Nature of Laughter (London: Kegan, Paul, Trench, Trubner and Co. Ltd.; New York: Harcourt, Brace and Company, Inc., 1924), p. 109, "Exaggeration deceives expectancy by enticing it up higher than it should go. When the fraud is discovered, promise and performance incongruously contrast, attention relaxes, and amused laughter results. The fraud must be soft enough for amusement to be sufficient recompense -

the exaggeration deceit must end in relief."

26. "As the chief point in the play upon word is the combination of two contrasting ideas, it can be effected by a single word, which either unites in itself two different meanings, or suggests by its form another word similar in sound, but different insignification, and is employed with this object in view." Immanuel Moses Casanowicz, Paronomasia in the Old Testament (1894; reprinted ed., Jerusalem: Makor, 1970), p. 14.

27. Stephen Leacock, Humor and Humanity (New York: Henry Holt and Company, 1938), p. 28, writes, "An execrable pun is one that has no other point to it than just the similarity of word sounds. But a pun may have a saving grace as well. The combination may be so ingenious that the very ingenuity pleases."

28. Sigmund Freud, Wit and its Relation to the Unconscious, trans. A. A. Brill (New York: Moffat, Yard and Company, 1916), p. 54.

29. Molly M. Mahood, Shakespeare's Wordplay (London: Methuen and Co. Ltd., 1957), p. 164, notes that the average number of puns in a play by Shakespeare is seventy-eight. She counts over two hundred in Love's Labour's Lost.

30. קל וחומר, גזירה שוה, בנין אב מכתוב אחד, בנין אב משני
כתובים, כלל ופרט, כיוצא בו ממקום אחר, דבר הלמד מענינו.

31. According to Moses Mielziner, Introduction to the Talmud, 5th ed. (New York: Bloch Publishing Company, 1968), p. 127, R. Ishmael's first and second rules are identical with those of Hillel, whereas the

third rule, binyan av is a contraction of Hillel's third and fourth rule. R. Ishmael's fourth, fifth, and sixth rules are a subdivision of Hillel's fifth rule; while the seventh, eighth, ninth, tenth and eleventh are modifications of Hillel's sixth rule. R. Ishmael's twelfth rule is almost the same as Hillel's seventh. Finally, R. Ishmael's thirteenth rule has no parallel among Hillel's rules.

32. Bacher, Die Exegetische Terminologie der Jüdischen Traditionsliteratur, 2 vols., (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1905), 1:111-2, writes, "Wieso מעל das Wortspiel bedeutet, ist nicht klar. Bei Hadassi lautet der Text der 28. Regel: ומנין על שדורשין כאגדה- nach der Analogie der überigen Regeln - umgestellt werden muss: ומנין שדורשין על כאגדה. In diesem על, nicht מעל, haben wir viellicht die ürsprungliche Gestalt der Terminus. Dieser wäre nichts anderes als die Abkürzung des die Paronomasie bezeichnenden vollen Ausdruckes wie er sich in der nachtannatischen Agada findet, nämlich לשון נופל על לשון. In diesem, wahrscheinlich ältern Ausdrucke ist על das charackterische Wort und diese Präposition wird in unserer Regel als Terminus benützt, wie in der benachbarten Regel die Präposition נגד. Zu על wurde nun wei bei anderen Regeln die an das Verbum דורשין anknupfinde Präposition מן hinzugefügt, und es wurde: מעל. Dieses מעל wurde nun missverständlich als מעל verstanden, zu dem aufs neue die Präposition מן hinzutrat ממעל."

33. See I Kings 22:21 and Job 1:6-12.

34. Genesis Rabba 56:5.

35. Genesis Rabba 19:8.

36. Genesis Rabba 53:14.

37. Genesis 1:26.

38. Genesis Rabba 8:5.

39. Genesis Rabba 15:7.

40. Genesis Rabba 22:12.

41. Genesis Rabba 33:5.

42. Genesis Rabba 54:4.

43. Genesis Rabba 28:8.

44. Genesis Rabba 41:8.

45. Genesis Rabba 56:7.

46. Genesis 13:10.

47. Genesis Rabba 40:7.

48. Genesis Rabba 87:4.

49. Genesis 6:9.

50. Genesis Rabba 29:1.

51. Genesis Rabba 41:8.

52. Genesis Rabba 87:7.

53. Genesis Rabba 14:10. See also Genesis Rabba 17:6.

54. Genesis Rabba 18:4.

55. Genesis Rabba 18:2.

56. Genesis Rabba 56:8.

57. Genesis Rabba 70:19.

58. Genesis Rabba 58:8.

59. Genesis Rabba 53:9.

60. Genesis Rabba 90:6.

61. Genesis Rabba 4:4.

62. Genesis 27:41.

63. Genesis 32:8.

64. Genesis Rabba 78:9.

65. Jacob cried because his neck hurt while Esau's teeth ached.

66. Genesis 29:13.

67. Genesis Rabba 70:13.

68. Genesis Rabba 38:10.

69. Genesis Rabba 10:7.

70. Compare, for example, Genesis Rabba 70:14, in which we are informed that if Jacob performed a task worth ten follera, Laban would pay him five; six follera, he received only three. When Laban asks Jacob what he expected for wages, he replied, "Do you think I have come to demand money? I have come only for your two daughters." A different type of humor, less witty but certainly amusing, is R. Naḥman b. Samuel's story (Genesis Rabba 75:3) of a man who came upon a robber sleeping by the road. Performing a good deed, he wakes him, saying, "Get up, for there is danger here!" The highwayman arose and began to beat the unfortunate fellow, saying, "I was asleep and you woke me!"

71. "Humor is of all things most unlike religion... religion seems to

require a great and heavy process in the heart. Religion magnifies the seriousness of our passions, ..." Max Eastman, The Sense of Humor, p. 24.

72. See Albeck's Introduction to Genesis Rabba, Vol. III, pp. 103-4, for mention of the additions and deletions.

73. י. ל. צונץ, הדרשות בישראל והשתלשלותן ההיסטורית, תורגם על ידי .חנוך אלבעק (ירושלים: מוסד ביאליק, 1974), עמ' 78, הערות 66, 67

74. Michael Sokoloff, "The Geniza Fragments of Genesis Rabba and Ms. Vat. Ebr. 60 of Genesis Rabba" (Ph. D. diss., Hebrew University, 1971).

75. Also Yeder Moshe, Neḥmad Lemareh, Ḥidushei Haradal, and Ḥidushei Harashash were among the commentaries cited in this study.

I. Bereshit

והארץ היתה תהו ובהו וחשך על פני תהום
ורוח אלהים מרחפת על פני המים (בר' 2:1).

GR. 2:3
T.A. 15, 15

|והארץ היתה תהו וגו'| ר' יודה בר' סימון פתר קרייה בדורות, והארץ היתה תהו זה אדם הראשון ללמה ולא כלום, ובהו זה קין שביקש להחזיר העולם לתהו ובהו, וחשך זה דור אנוש והיה במחשך מעשיהם (ישעיה כט טו), על פני תהום זה דור המבול ביום הזה נבקעו כל מעיינות תהום (בראשית ז יא), ורוח אלהים מרחפת על פני המים, ויעבר אלהים רוח על הארץ (שם ח א), אמר הקב"ה עד מתי יתנהג העולם באפילה יבוא האור ויאמר אלהים יהי אור זה אברהם הה"ד מי העיר ממזרח צדק (ישעיה מא ב), ויקרא אלהים לאור יום זה יעקב, ולחשך קרא לילה זה עשו, ויהי ערב זה עשו, ויהי בקר זה יעקב, יום אחד שנתן לו הקב"ה יום |אחד ואי זה זה יום| הכיפורים.

R. Judah maintains that the opening verses of scripture foretell the coming of leading figures, beginning with Adam through the patriarches, indicating perhaps that creation was not complete until Abraham propagated the knowledge of God.[1] For some of the claims Biblical proof is cited, while others have no support.

Verses in Genesis 1:2-6	Identification	Scriptural Support
והארץ היתה תהו	Adam[2]	no verse
ובהו	Cain[3]	no verse
וחשך	Generation of Enosh	והיה במחשך[4] מעשיהם (ישעיה כט טו)
על פני תהום	Generation of the Flood	ביום הזה נבקעו כל מעיינות תהום (בר' ח א)
ורוח אלהים מרחפת על פני המים	Generation of the Flood	ויעבר אלהים רוח על הארץ (בר' ח א)
ויאמר אלהים יהי אור	Abraham	מי העיר ממזרח צדק (ישע' מא ב)
ויקרא אלהים לאור יום	Jacob	no verse
ולחשך קרא לילה	Esau	no verse
ויהי ערב	Esau	no verse
ויהי בקר	Jacob	no verse
יום אחד	Yom Hakippurim	no verse

Unlike other proofs, the scriptural proof for the crucial identification of Abraham, מי העיר ממזרח , is disjunctive since there is no correlation of identical terms or roots. The darshan reads העיר as though it were written with an aleph[5] האיר ("to illumine, shed light"). He makes no distinction between these letters since in an oral interpretation the two gutturals are nearly identical, and this phonic similarity provides a link between two otherwise diverse roots. It is also plausible that this reading is facilitated by the word[6] ממזרח, which alludes to light coming from the east.

In Genesis Rabba 42:3, one finds the same interchange of letters connecting the Isaiah passage with Abraham, to a more developed subject matter. הה"ד מי העיר ממזרח צדק יקראו לרגלו חי עולמים שהיה מאיר לו בכל מקום שהיה הולך אמר ר' ברכיה מזל צדק היה מאיר לו.[7] Both comments portray either God or the planet Jupiter illuminating Abraham's path. In the following comment the verse in Isaiah is spoken of but not cited: למלך שהיה משתקע במבואות אפילים הציף אוהבו והתחיל מאיר לו דרך החלון אמר לו עד שאתה מאיר לי דרך החלון בא והאיר לי בפניי כך אמר הקב"ה לאברהם אבינו עד שאתה מאיר לי ממסופוטמיה ומחברותיה בוא והאיר לפניי בארץ ישראל.[8] (ב"ר ל י) One cannot appreciate fully the artistic quality of the midrash without understanding the significance of the Isaiah passage. Finally, it should be noted that the interlinking of the Isaiah passage with the Abraham motif is further supported by yet another play on words: אמר רב איתן האזרחי זה הוא אברהם כתיב הכא איתן האזרחי (תהלים פט) וכתיב התם מי העיר ממזרח צדק (ב"ב טו.)[9] It is this writer's opinion that in addition to the association of אזרחי with ממזרח, the darshan intended a more subtle pun by reading the words of Isaiah יתן לפניו as though they meant איתן לפניו. Needless to say, it is almost axiomatic in Rav's statement that the Isaiah passage speaks of Abraham.

The image of the king groping helplessly about in the dark before his friend illumined the way was not meant irreverantly in Genesis Rabba 30:10. The humor results from the absurd. It is God who creates light, and by whose light nations walk,[10] whereas the parable depicts the king as dependent upon his friend's light.

1. B. 'Avodah Zarah 9a states that the world initially remained in a chaotic state for two thousand years.
2. Although no scriptural verse is cited linking Adam with the term tohu, the darshan may have had Isaiah 45:18 in mind: לא תהו בראה לשבת יצרה.
3. Maharzav interprets בוהו as בו הוא, suggesting that Cain wanted the goodness of the world for himself alone.
4. The word במחשך (Isaiah 29:15) corresponds to וחשך (Genesis 1:2). The selection of the Isaiah verse is also relevant since it describes those who attempt to conceal their behavior from God. This may be compared with Genesis Rabba 23:3, "Formerly they provoked the Holy One, blessed be He, in secret. . . . "
5. A similar example may be observed in the following passage: ויעש ה' אלהים לאדם כתנות עור וילבישם בתורתו של ר' מאיר מצאו כתוב כותנות אור (ב"ר כ יב).
6. When one considers that Abraham originally came from the East, the term ממזרח buttresses the connection with Abraham.
7. "As it is written, 'Who raised up from the East him whom victory met wherever he set his foot,' the Life of (all) Worlds shone (the

way) for him every place he went. R. Berekhiah said, 'The planet Jupiter illuminated (his path) for him.'" See Genesis Rabba 60:1.

8. "This may be compared to a king who was sinking in dark alleys (when) his friend saw him and began shining a light for him through the window. He said to him, 'Until (now) you have illuminated the way for me from the window, come in front of me and shine a light.' So too the Holy One, blessed be He, said to Abraham our father, 'Until (now) you have illumined for me from Mesopotamia and its environs, come and shine before me in the land of Israel.'"

9. "Rav said, 'Ethan the Ezrahite, this is Abraham. Here it is written, "Ethan the Ezrahit," and there it is written, "Who raised up from the East...."'"

10. See Isaiah 60:3, 19, 20.

והארץ היתה תהו ובהו וחשך על פני תהום ורוח
אלהים מרחפת על פני המים (בר' 1:2).

GR. 2:4
T.A. 16, 7

ר' שמעון בן לקיש פתר קרייה במלכיות, והארץ
היתה תהו זו בבל ראיתי את הארץ והנה תהו
(ירמיה ד כג), ובהו זה מדיי ויבהילו להביא
את המן (אסתר ו יד), וחשך זו יוון שהחשיכה
עיני ישראל בגזרותיה שהיתה אומרת לישראל כתבו
בקרן שור שאין להם חלק באלהי ישראל, על פני
תהום זו מלכות הרשעה הזו, מה תהום הזה אין לו
חקר כך מלכות הרשעה אין לה חקר, ורוח אלהים
מרחפת זה רוחו שלמשיח היך מה דאת אמר ונחה
עליו רוח ה' וגו' (ישעיה יא ב), באי זו זכות
משמשת ובאה מרחפת על פני המים בזכות התשובה
שנמשלה במים שפכי כמים לבך (איכה ב יט).

Whereas the preceding midrash sees the introductory account of creation as pertaining to the generations of the patriarchs, this darshan describes the same passage as a preview of Israel's subjugation to four empires[1] and her final redemption.

Words in Genesis 1:2	Identification	Scriptural Support
והארץ היתה תהו	Babylonia	ראיתי את הארץ והנה תהו[2]
ובהו	Media	ויבהילו להביא את המן
וחשך	Greece	no verse
על פני תהום	Rome	no verse
ורוח אלוהים מרחפת	Messiah	ונחה עליו רוח[2] ה' וגו'
מרחפת על פני המים	Repentence	שפכי כמים[2] לבך

Of the four scriptural verses presented as support for the identifications, only the passage in Esther does not duplicate a term already found in the Genesis verse. Probably the letters bet and heh, common to both ויכהילו and וכהו, were sufficient for the darshan to associate these terms.[3]

In the similar midrash of Genesis Rabba 65:13, a verse in Esther is paired with the Genesis verse so as to demonstrate its allusion to the kingdom of Media: חלייך זו מדיי שנ' ויתלו את המן וגו' (אסתר ז י).[4] Here, too, the comparison is rooted in the appearance of the two consonants tav and lamed which are common to both ויתלו and חלייך. It should also be noted that both verses cited from the book of Esther contain Haman's name.[5] The aptness of the identification וכהו-ויכהילו becomes more evident when the alternative choices are examined. Only two roots כהל and כהט begin with the same consonants as in כהו, and of these possibilities only our present verse (Esther 6:14) also mentions Haman's name.

It is important to distinguish between the type of pun as illustrated by these two examples, and the one which is spontaneous as a result of free association. The darshan who creates a pun by comparing two Biblical terms is restricted to the forms as they appear in scripture, and is limited to specific passages which are relevant to the theme in question. This is not to suggest that the artificial pun is in any way inferior to the one resulting from free association; quite the contrary, it demonstrates the darshan's artistic skill in his ability to suggest a correlation between two seemingly unrelated passages.

1. See Genesis Rabba 16:4; 41:2; 41:5; 44:17; 56:9; 65:13; 99:2.

2. This word links the proof text with a specific term in Genesis 1:2.

3. See Maharzav.

4. "Telyekha ('your quiver') this is Media, as it says, 'Vayitlu ('and they hanged') Haman on the gallows (Esther 7:10).'"

5. Although there are several forms of the root תלה in Esther which might have been linked with תלייך, only the present verse, Esther 5:14, specifically mentions Haman's name in close proximity to the verb תלה.

ויאמר אלהים יהי רקיע בתוך המים ויהי מבדיל
בין מים למים (בר' 6:1).

G. R. 4:2
T. A. 26, 7

... ר' ברכיה ר' יעקב בר' אבינא בשם ר' אבה
בר כהנא בא מעשה בראשית ללמד על מתן תורה
ונמצא למד ממנה כקרוח אש המסים (ישעיה סד א)
הימיסו, אימתי חצה האש בין העליונים לתחתונים
לא במתן תורה אתמהא, כך היה בברייתו של עולם....

The darshan finds support that fire separated the upper and lower waters of creation in the phrase כקרוח אש המסים (Isaiah 64:1). The word המסים, an hapax legomenon of doubtful meaning,[1] is interpreted as הימיסו which apparently means "half," as reflected by the phrase אימתי חצה האש. The traditional commentators to Genesis Rabba, "Rashi" and Matanot Kehuna, explain הימיסו in light of the Yerushalmi's comment to M. Ma'asrot 1:2.[2] Theodor, however, identifies הימיסו as the Greek word ἥμισυ ("half").[3]

In an unrelated comment, Genesis Rabba 82:14, one finds הימיסו where its context indicates the meaning "half":

ואלה בני צבעון ואיה וענה וגו' תני האש והכלאים
לא נבראו בששת ימי בראשית אבל עלו במחשבה להבראות
כלאים אימתי נבראו, בימי ענה הה"ר הוא ענה אשר
מצא את הימים במדבר...רבנין אמ' הימיסו.[4]

This midrash fixes the creation of the mule, half horse and half donkey, at the time of 'Ana, a derivation found by reading הימים in the phrase, "this was the 'Ana that found hayemim in the wilderness" (Genesis 36:24) as הימיסו ("hybrids, half and half").[5]

By a play on words, reading Hebrew as though it were Greek, the darshanim derive an entirely different understanding of a particular verse. While the written word is delineated and thereby confined by its meaning; the spoken word, by its identity or proximity of sound with other words in the same or other languages, avails the darshan greater freedom of interpretation.

---

1. Brown, Driver, and Briggs, A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament, s.v. המסים.

2. הרימונים משימסו רבי זעירא בשם רבי יסא משיתמעך האוכל תחת ידיו. רבי יודה בר פזי בשם רבי יהושע בן לוי משיכניסו מחצה. רבי יונה בעי צילמא מן רבנין דאגדתא הוא שמע לה. אחינו המסו את לבבינו פלגון לבבינו.

3. See Nathan ben Yeḥiel, Aruch Completum, ed. Alexander Kohut s.v. המיסו.

4. "And these are the children of Zibean: Aiah and 'Anah, etc. It was taught, 'The fire and the hybrids were not created in the six days of Creation, yet they were envisioned to be created. When were hybrids created? In the days of 'Anah, as it says, "This is 'Anah who founded the yemim in the wilderness"...the rabbis said, hybrids.'"

5. Michael Sachs, Beitraege zur Sprach- und Alterthumsforschung,

Erstes Heft (Berlin: Veit & Co., 1852) p. 23 writes, "Der Klang des Wortes, namentlich des ohne Vokale gelesenen הימים, zusammen mit der verbreiteten Tradition, dass Anah zuerst jene Mischlenge durch die Begattung von Eseln und Pferden hervorgerufen, ist die Veranlassung der Etymologie aus dem Griechischen. Für die Erklärung ἥμισυ liegt die Anknüpfung in der Lesung. Hemim, da bei der Aehnlichkeit des ם finale mit dem Samech ס leicht Hemis gelesen werden kann, was an ἥμισυ nahe genug erinnert."

ויאמר אלהים יהי רקיע בתוך המים ויהי מבדיל
בין מים למים (בר' 1:6).

G. R. 4:4 ... אמר ר' אניא בר סוסיי פעמים שאין העולם
T. A. 28, 2 ומלואו מחזיקים כבודו, פעמים שמדבר עם אדם
מבין שערות ראשו הה"ד ויען ה' את איוב מן
הסערה (איוב לח א) מבין סערות ראשו....

R. Anina b. Susay's[1] comment must be read in conjunction with the previous statement so as to be appreciated fully. Jeremiah 23:24 states, "Do I not fill heaven and earth? says the Lord," attesting to God's omnipresence; in contrast, God speaks to Moses from between the staves of the ark, a small and confined area. Though these statements appear contradictory, the darshan homologizes the apparent disparity by noting that God can change His size and dimensions, thereby rendering the statements as logically consistent.

R. Anina b. Susay magnifies the comparison by stating that the world is insufficient to contain God's greatness, yet He can speak from between the hairs of one's head. The latter statement is derived by a play on words: reading **הסערה** ("the tempest") in the verse "And the Lord answered Job from the tempest and said,"[2] as **סערות**("hairs").[3] Instead of the previous image of God speaking from between two ark staves, our darshan has reduced the distance to two hairs. The comparison involving God's speaking from between the two staves of the ark and His filling the universe is sufficient to demonstrate His ability to alter His dimensions. R. Anina's exaggeration depicting God as speaking from between two hairs neither enhances nor detracts from the previous comment, but rather, like any extreme exaggeration, evokes humor.[4]

1. According to Ms. Vatican 60 (p. 10/1) his name appears אנינא בן סוסיי.

2. Job 38:1.

3. The term סערות ("hairs") is spelled with either a samech or a sin.

4. The play on words is obscured in similar texts (B. Nidah 52b and B. Baba Bathra 16a) where the word נימין is substituted for שערות. ויען ה' את איוב מן הסערה ויאמר אליו שוטה שבעולם הרבה נימין בראתי בראשו. Here the word play must be retraced in order to appreciate the midrashic technique.

ויקרא אלהים לרקיע שמים ויהי ערב ויהי
בקר יום שני (בר' 8:1).

G. R. 4:7
T. A. 31, 1

ויקרא אלהים לרקיע שמים רב אמר אש ומים,
ר' אבא בר כהנא מש' רב נטל הקב"ה אש ומים
ופתכן זה בזה ומהן נעשו שמים. שמים כת'
שהן שמים מעשיהם שלבריות אם זכה הורידו
שמים צדקו (תהלים צז ו), ואם לאו יגלו ט
שמים עוונו (איוב כ כז). שמים שהבריות
משתוממים עליהן לאמר שלמה הן שלאש הן
שלמים הן אתמהא, ר' פינחס בשם ר' לוי הוא
אתא וקם עליה המקרה במים עליותיו (תהלים
קד ג) הוי של מים הן. סמים מה סמים הללו
מהן ירוקין מהן ארומים מהי שחורים מהן
לבנים, כך שמים פעמים ירוקין פעמים ארומים
פעמים שחורים פעמים לבנים. ר' יצחק אמר
שאמים טעון מים....

The darshanim propose several explanations as to why God designated the firmament by the name שמים. Each of the plays on the word שמים reveals different characteristics of heaven: composition, function and relationship to mankind.

In the first comment attributed to Rav,[1] the word שמיםis interpreted as a composite of two words - אש ("fire") and מים ("water"). So, too, God formed the heaven by combining both these elements. The observation that both fire[2] (lightning) and water (rain) come from heaven supports this etymology.

The second interpretation treats שמים as the plural verb שמיםexplaining how the heavens estimate or appraise the deeds of man as to whether they be deemed righteous or iniquitous. The comment following similarly treats שמים as the verb משתוממם, ("wonder"),[3] describing how people look to the heavens in amazement, wondering about its nature.[4]

The fourth interpretation reads שמים as סמים ("spices"). Just as spices are varied in their coloring, so the heavens may appear green, red, black or white. R. Isaac separated שמים into two words, reading the shin as a sin to derive שא, explaining that the heavens טערן ("bear") the water. It is perhaps interesting that the darshan prefers טערן instead of the נשא.

Of the five comments, four interpretations explain the word שמים according to its physical characteristics of color and composition. Only one reverses the perspective, investigating heaven's view of mankind not in terms of features and external qualities, but rather as an appraisal of behavior. The various interpretations demonstrate the wit of the darshanim who interpret a proper noun by reflecting on its characteristics.

1. Mss. Vatican 30, Vatican 60 (pp. 11/2-12/1) and the geniza fragments (see Michael Sokoloff, "The Geniza Fragments of Genesis Rabba and Ms. Vat. Ebr. 60 of Genesis Rabba" [Ph. D. diss., Hebrew University, 1971], p. 53), attribute the opening words to R. Levi.

2. See II Kings 1:10, 12, 14 and Job 1:6.

3. Sokoloff, "Geniza Fragments," p. 164, prefers the reading משתממין in Mss. Vatican 30 and Paris 149, the hitpa'el, and not משתוממים, the hitpolel. He explains משתוממים as influenced by the form השתומם in the Bible.

4. Compare Jeremiah 2:12 שמו שמים על זאת.

ויאמר אלהים יקוו המים מתחת השמים אל מקום
אחד ותראה היבשה ויהי כן (בר' 1:9).

G. R. 5:3
T. A. 33, 5

...אמר ישאו נהרות דוכים (תהלים צג ג)
ר' לוי אמר דרך הים, ר' אבא בר כהנא אמר
לדוך פלן ולזווי פלנית ר' הונא אמר להדך
ימא, ר' יהושע בן חנניה אמר לדיכסא ים
לדיכסה ים, ר' אליעזר אומר קלטם הים היך
דאת אמר הבאת עד נבכי ים (איוב לח טז) עד
קלוטין דימא, רבנין אמרין דכים אנו קבלונו,
מדוככים אנו קבלונו....

If the world originally was inundated with water, then to what place did God cause the waters to be gathered? The rabbis find solutions to this problem in Psalm 93:3. R. Levi interprets דוכים in the phrase ישאו נהרות דוכים as indicating דרך הים ;[1] the waters were absorbed by the seas. Rabbis Abba bar Kahana and Huna respectively derive לדוך פלן ("a certain place") and להדך ימא ("to this sea") by understanding דוכים as Aramaic instead of Hebrew. A fourth interpretation, by R. Joshua b. Ḥananiah, identifies דוכים with דיכסה ים. Theodor surmises that this refers to a place that is prepared to receive the water of rivers.[2] Theodor also explains that R. Eliezer's comment, "the sea absorbed them (i. e., the waters)," is a rebuttal to R. Joshua, and not derived from דוכים.[3]

The rabbis, in a final comment, interpret דוכים as the plural participles דכים and מדוככים. Apparently דכים means "contrite" as reflected in Shabbat 105a, ר"נ בר יצחק אמר מה נדבר ומה נצטדק נכונים אנחנו צדיקים אנחנו טהורים אנחנו דכים אנחנו קדושים אנחנו. It is amusing how the rabbis personify the waters as being crushed, broken, and asking to be received, aspects one would expect to find in conjunction with someone repentant.

1. The words דרך הים appear together in Isaiah 8:23 and Ezekiel 41:12.
2. See Aruch, s. v. דוכסים,דיכסאים.
3. The words עד קלוטין דימא translate Job 38:16 as עד נבכי ים. See Minhat Yehuda.

ויאמר אלהים יקוו המים מתחת השמים אל מקום
אחד ותראה היבשה ויהי כן (בר' 1:9).

אמר ר' יונתן תנאין היתנה הקב"ה עם הים G. R. 5:5
שיקרע לפני ישראל ה"ה וישב הים לפנות T. A. 35, 3
בקר לאיתנו (שמות יד כז) לתנאו....

According to R. Jonathan,[1] the splitting of the sea before Israel at the time of the Exodus happened in conformity with a precondition God ordained at creation. The darshan derives this by interpreting **לאיתנו** in Exodus 14:27 as **לתנאו** ("according to its stipulation").[2] In the comment immediately following, R. Jeremiah b. Eleazer includes the other miracles as also adhering to conditions set during creation.[3]

---

[1] Ms. Vatican 60 (p. 13/1) reads R. Yoḥanan.

[2] It should be noted that only Ms. Oxford 147 has the additional phrase **אל תקרי לאיתנו אלא לתנאו** as clarification. Although there are several examples in Genesis Rabba of a word being modified for the purpose of its interpretation, rarely does the formula **אל תקרי** appear. Apparently this is a scribal addition.

[3] The consequence of attributing a miracle to the beginning of creation is that it no longer can be considered a break in Nature since it was destined to occur at a designated time in history. Since a miracle by definition is a phenomenon which does not conform to the laws of Nature, then these are no longer miracles in the strictest sense of the term.

ויקרא אלהים ליבשה ארץ ולמקוה המים קרא
ימים וירא אלהים כי טוב (בר' 10:1).

ויקרא אלהים ליבשה ארץ למה ארץ שרצתה G. R. 5:8
לעשות רצונו.... T. A. 37, 7

As noted concerning the designation שמים, the darshan may interpret a proper noun to demonstrate how its name reflects the nature of the object. The name ארץ ("earth") is linked with the root רצה ("want, wish") to explain that it was so named because it desired to do His will.

The aspect of will and desire regarding the earth is also mentioned in a parable in Genesis Rabba 12:16. For our purposes it is sufficient to cite the nimshal, כך אמר הקב"ה הואיל והארץ הזאת עשה ציביוני תחילה הריני נותן לה פרוקופי שלא תזוז ממנה לעולם....[1] Like our midrash, this parable relates the performing of God's will to the earth; however, instead of רצון we find the synonym ציביון.[2] The explicit association linking ארץ and רצה is obscured by the substitution of ציביון.

[1] "So said the Holy One, blessed be He, since this earth was the first to do my desire, I shall grant her promotion that it will never depart from her...."

[2] Compare B. Ketubot 111a, ארץ שצביוני בה מתיה חיים שאין צביוני בה אין מתיה חיים ("Earth, when My desire is for her, her dead live. When My desire is not for her, her dead do not live").

ויאמר אלהים נעשה אדם בצלמנו כדמותנו
וירדו בדגת הים ובעוף השמים ובבהמה ובכל
הארץ ובכל הרמש הרמש על הארץ (בר' 26:1).

G. R. 8:5 כל רבנין אמ' לה בשם ר' חנינה, ר' פינחס
T. A. 60, 10 ר' חלקיה בשם ר' סימון מאד הוא אדם ה"ה
וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד
(בראשית א לא) והנה טוב אדם, ר' הונא רבא
דציפורי אמר עד שמלאכי השרת מדיינין אלו
עם אלו, מתעסקים אלו עם אלו בראו הקב"ה,
אמר להם מה אתם מועילים כבר נעשה אדם....

Besides the present midrash, the identification of מאד as אדם is found in Genesis Rabba 9:12 commenting on Genesis 1:31.[1] Considering that both commentaries cite the words of verse 31, והנה טוב מאד, it seems likely that the midrash to verse 26 is a duplication based on the appearance of the word אדם.[2] According to the interpretation, verse 31 reads "And God saw everything He made, and behold, man was good. . . ." The plain meaning of the verse indicates that God viewed His entire work of creation, and without exception noted that it was "very good". This interpretation suggests that after reviewing all which He created, God concluded that man alone was good.

The second comment treats the word נעשה ("let us make") as though it were to be read נעשה ("he is made").[3] Unlike the other acts of creation, the words נעשה אדם suggest that God consulted the angels prior to creating man. The midrash, however, depicts the angels as divided over whether or not man should be created. Amidst the tumult and dispute, God presents them with a fait accompli, נעשה אדם ("man is made"), so opposition or argument is useless. The darshan's comment, by portraying the angels as indecisive in contrast to the serious nature of God's creating man, results in comic relief.

1. Compare Numbers Rabba 14:12 אל תקרי קערת אלא עקרת.
2. In Genesis Rabba 9:12 we find the additional phrase הינון אותיות דדין הינון אותיות דדין explaining the word אדם as an anagram derived from מאד. Compare Lamentations Rabba 1:20, אמר רבי ישמעאל בר נחמן לפי שעבדו ישראל עבודת כוכבים לפיכך היתה למס. היא למס היא סמל. אתוי דדין הינון אתוי דדין. Compare also Genesis Rabba 68:13 ויחלום והנה סולם...הוא סמל הוא סלם אותוי דדין הוא אותוי דדין.
3. In its Biblical context, נעשה is first person plural future, whereas the midrash understands it as third person singular past.

ויברך אתם אלהים ויאמר להם אלהים פרו ורבו
ומלאו את הארץ וכבשה ורדו בדגת הים ובעוף
השמים ובכל חיה הרמשת על הארץ (בר' 1:28).

G. R. 8:12 ורדו בדגת הים אמר ר' חנינא אם זכה ורדו
T. A. 65, 7 ואם לא זכה ירדו, אמר ר' יעקב דכפר חנן
את שהוא בצלמנו וכדמותינו ורדו, ואת שאינו
בצלמנו וכדמותנו ירדו.

This passage exemplifies the midrashic tendency to find significance in a variant word of two otherwise identical phrases. Genesis 1:26 states וירדו בדגת הים ובעוף השמים whereas Genesis 1:28 reads ורדו בדגת הים ובעוף השמים . Both phrases translate "and they (or you) shall have dominion over the fish of the sea, and the birds in the heaven." The darshan vocalizes ויִרדו ("and they shall rule") as ויֵרדו ("and they shall descend")[1] thereby creating an entirely new concept which contrasts with the plain meaning.[2] Depending upon his behavior, mankind either enjoys the preeminent status of ruling over all creatures, or he descends, no longer supreme. The darshan reveals the irony of how two contrasting concepts are bound together in a single word.

[1] See Numbers 16:33.

[2] Compare Genesis Rabba 86:2 ויוסף הורד מצרימה...שלט בהם
היך דאת אמר כי הוא רודה בכל וגו' (מ"א ה ד).

וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד
ויהי ערב ויהי בקר יום הששי (בר' 1: 31).

G. R. 9:5
T. A. 70, 1

בתורתו שלר' מאיר מצאו כתוב והנה טוב מאד
והנה טוב מות, אמר ר' שמואל בר נחמן רכוב
הייתי על כתיפו שלזקיני ועולה מעירי לכפר
חנא דרך בית שאן ושמעתי את ר' שמעון בן
ר' לעזר יושב ודורש בשם ר' מאיר והנה טוב
מאד והנה טוב מות.

R. Meir's interpretation of מאד as מות[1] results in a peculiar irony. Deuteronomy 30:15 states, "See, I have set before you this day life and good, and death and evil." Death is coupled with evil, whereas life is paired with good. By interpreting Genesis 1:31 so as to read, "and behold death is good," R. Meir derives the opposite meaning from the verse.[2] As in the previous example, the darshan here also demonstrates how opposing concepts may be contained in the same word.

[1] Isaac Heineman, in Darkhei Ha'agadah, 3rd edition, (Jerusalem: Magnes Press, 1970), p. 127 states ...מפני שלא הרגישו את האל"ף כנראה אפילו באמצע המלה ודל"ת בסוף המלה היתה דומה לחי"ו. Compare the reading of מאד as מירה in Genesis Rabba 9:11.

[2] See Rabbis Yoḥanan's and Simeon b. Lakish's explanation of how death can be considered as good (Genesis Rabba 9:5).

וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד
ויהי ערב ויהי בקר יום הששי (בר' 1:31).

ר' חמא בר' חנינא ור' יונתן ר' חמא בר' G. R. 9:5
חנינא אמר ראוי היה אדם הראשון שלא יטעום T. A. 70, 3
טעם מות ולמה נקנסה בו מיתה, אלא צפה
הקב"ה שנבוכדנצר וחירם עתידין לעשות עצמן
אלוהות לפיכך נקנסה בו מיתה הה"ר בעדן גן
אלהים היית וגו' (יחזקאל כח יג) וכי בעדן
היה חירם אתמהא, אלא אמר לו את הוא שגרמת
לאותו שבעדן שימות....

The beginning verses of Ezekiel 28 which mention both the apotheosis of the ruler of Tyre, "Thus says the Lord God, 'Because your heart is lifted up, and you said, "I am a god"...,'") and his demise, "will you yet say before he who slays you, I am God?", are understood as referring to Ḥiram, king of Tyre. The punishment meted out to Adam was perceived not so much as a consequence of his sin, but as a directive against Ḥiram's (and Nebuchadnezzar's) future claims of divinity.[1] It is better that there be death in the world than that man should proclaim himself a god. The darshan cites Ezekiel 28:13 בעדן גן אלהים היית[2] which refers to the king of Tyre as proof that Adam's death may be attributed to Hiram.

A second interpretation explains the word כרוב in Ezekiel 24:14 את כרוב ממשח , as referring to Adam as a רובה("lad").[3] It is interesting that the darshan chooses to identify Adam with a כרוב("cherub"), since it was this angelic creature which God placed at the garden of Eden to guard against Adam's return after the expulsion.[4] Ironically, the motif of the midrash is Adam's mortality, though reference to him is found in the word כרוב , an "immortal creature".

1. See B. Baba Bathra 75a.
2. "You were in Eden, the garden of God."
3. Compare Genesis Rabba 14:7. Perhaps the darshan understood Ezekiel 28:15 תמים אתה בדרכיך מיום הבראך,("you were complete in your ways from the day of your being created") as proof that Adam was created as an adult.
4. See Genesis 3:24.

וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד
ויהי ערב ויהי בקר יום הששי (בר' 1:31).

... הששי אמר ר' סימון בא מיתש מעשה, G. R. 9:14
עד כאן מונים מנינו שלעולם מיכן ואילך T. A. 74, 2
מונין מניין אחר.

There are several examples in Rabbinic literature of the rabbis deriving a form of the root חשש from an unrelated Biblical word. In Leviticus Rabba 23:12 one reads כת' צור ילדך תשי (דברים לב יח) התש- תם כוחו שליוצר. The word תשי ("you forgot") is interpreted as התשתם ("you have weakened"). In the following example, the letter sin is read as a shin: ותשאנה קולן ותבכינה חסר אלף חשש כחן שהן מהלכות ובוכות (רות רבה ב כ). The word ותשאנה is interpreted as חשש Sometimes the darshan derives תש by inverting the order of the letters: למה קראו הכתוב ארתח- ששתא שהיה מרתיח ותש (אסתר רבה א ג). The name ארתחששתא is split in two thereby deriving ארתח (=מרתיח) and ששתא (=תש).

From these examples it can be seen that the word תש was derived from words whose association was not always immediately evident. In our present midrash, Genesis Rabba 9:14, the darshan comments that a weakening (מיתש) came with the sixth day. Theodor surmises that R. Simeon read הששי as חשש The sixth day is different from the previous days in that the numeral has the letter heh as a prefix, reading "the" sixth day not "a" sixth day. Furthermore, Genesis 1:31 describes the end of creation, the end of the week, before describing the Sabbath when there is a need to rest. The darshan's comment linking הששי with חשש is amusing since the word itself suggests a weakening at the end of creation.

ויכלו השמים והארץ וכל צבאם (בר' 1:2).

ר' חמא ברי חנינא פתח הגו סיגים מכסף וגו' G. R. 10:2
(משלי כה ד) אמר ר' אליעזר לאמבטי שהיתה T. A. 75, 1
מלאה מים והיה בה ב' דיוסקוסים נאים, כל
זמן שהיא מלאה מים לא היתה מלאכת דיוסקוסים
נראת, כיון שפתקה וניער המים מתוכה נראת
מלאכת דיוסקוסים, כך כל זמן שהיה תהו ובהו
בעולם לא נראת מלאכת שמים וארץ, כיון שנעקר
תהו ובהו מן העולם נראת מלאכת שמים ויצא
לצרף כלי (שם שם) ונעשו כלים ויכלו השמים
והארץ וגו'.

Commenting upon the opening words of Genesis, Rashi notes that scripture did not intend instruction concerning the order of creation. One finds the idea that God created everything on the first day, and the remaining days He perfected His creation.[1] Our parable seems to confirm this interpretation. Once the water is removed from the bath, the decorative images[2] appear. Similarly, when God removed the formless void תהו ובהו from the World, the work of creation, heaven and earth, became visible. The proof text, Proverbs 25:4. "Take away the dross from the silver, and a vessel emerges for the refiner" conforms with the parable. The vessel does not exist until the impurities are removed from the silver, and the image of the vessel כלי is particularly pertinent in light of the verse being interpreted, ויכולו השמים והארץ. The darshan reads ויכלו as כלים (נעשו)("they became vessels").

1. Compare B. Ḥagigah 12a, "... Rav said ten things were created on the first day. They are: heaven, and earth, tohu and bohu, light and darkness, wind and water, the measure of a day and the measure of night."

2. "Rashi" defines דייוסקוסים as ‘שולחנות מצוייר. Samuel Krauss, Griechisch und lateinische Lehnwörter (Berlin: S. Calvary & Co., 1898-9) Part II, s. v. דיסקוס defines the word, Halberhabene Bilder ("images in basrelief").

ויכלו השמים והארץ וכל צבאם (בר' 2:1).

אמר ר' הושעיה דרש ר' אפס באנטוכיה אין G. R. 10:4
לשון ויכלו אלא לשון מכה וכליה.... T. A. 76, 1

Maharzav explains the comment מכה וכליה as derived by notaricon from ויכלו, through reading the beginning letters as ויך ("and he struck"). This interpretation illustrates the darshan's tendency to find the opposite meaning in a word. Whereas ויכלו indicates "perfection," the darshan reads "wound" and "destruction."

ויכלו השמים והארץ וכל צבאם (בר' 2:1).

G. R. 10:5
T. A. 78, 3

וכל צבאם אמר ר' לעזר ג' צבאים הן, צבא
לשמים ולארץ וצבא לתלמידים וצבא לייסורין,
צבא לשמים ולארץ דכת' ויכלו השמים והארץ
וכל צבאם, צבא לתלמידים כל ימי צבאי איחל
עד בוא חליפתי (איוב יד יד) עד יקום חילופי,
וצבא לייסורין הלא צבא לאנוש עלי ארץ (שם
ז א), וכל צביונו של אדם אינו אלא עלי ארץ,
ומה הנאה יש לו וכימי שכיר ימיו (שם שם)....

R. Leazer comments that there are three צבאים. From Genesis 2:1 he derives צבא for "heaven and earth," while Job 14:14 and 7:1 indicate צבא for "disciples" and "suffering" respectively. The darshan's intended meaning for צבא in this passage is unclear. "Rashi" explains צבא as צביון "desire." Yefe To'ar offers two solutions both compatible. Understanding צבא as meaning "multitude," he explains how the world was established and is sustained by these three categories: the numerous constellations, students who propagate the study of Torah, and suffering which brings about repentence. A second explanation, with which Theodor concurs, sees צבא as "time."

Maharzav questions why the darshan selected three categories since the word צבא is found frequently throughout the Bible. Noting that the term צבא occurs only three times in Job, he reasons that each verse must explain one of the categories. The primary difficulty with this proposal concerns Job 10:17 which is not mentioned in the passage.

Maharzav must therefore resort to an intricate explanation to demonstrate how this verse relates to heaven and earth.[1]

A review of the concordance shows that most of the references to צבא relate to the meanings of army, host, or service. Considering that Genesis 2:1 is the first verse to mention צבא, it seems reasonable that this verse should be chosen. The second verse, Job 14:14, understands חליפתי as "a student." In B. Baba Bathra 116a one reads, אשר אין חליפות למו...כל שאינו מניח בן וחד אמר כל שאינו מניח תלמיד, finding the confirmation to link חליפה with תלמיד ("student").

The third verse, Job 7:1, is problematical because there is no mention of or obvious association with suffering, which is specified in the comment. Maharzav circumvents the issue by stating that the entire Biblical passage speaks of suffering, citing verse 13 as support. If this be true, one might question why the darshan did not prefer Job 10:17, which also mentions צבא, and whose context speaks more clearly to the point of suffering and affliction.[2] Possibly the darshan, by means of a pun, linked Job 7:1 with the concept of יסורים "chastisement." By changing one letter, an aleph to an ayin, he reads הלא צבא לענוש ("Is not צבא for punishment")[3] instead of הלא צבא לאנוש.

The verse is interpreted a second time by reading צבא as צביון ("desire").[4] Through this pun, the darshan explains that man's only longing is for the earth which is of no avail, since his days are few in number. We find this same word play צביון-צבא in Exodus Rabba 25:2, ר' סימון בשם ר' עליעזר פתח (הושע יב) וה' אלהי הצבאות ה' זכרו שהוא עושה צביונו בבריותיו.[5]

The darshan's choice of Job 7:1 intended to clarify Genesis 2:1. Rashi, commenting on the verse in Job, says that there is time (צבא) allocated for a man's lifetime. One who is hired for a year knows that just as the days of his hiring will end, so will the years of his life. Although his longing is for the earth, there is an end to his life. Maybe the darshan read ויכלו השמים והארץ וכל צבאם as "the heaven and the earth and all their time (or desire) come to an end."

1. He interprets ׳וצבא עמו as צבא שמים וארץ . The word עריך he understands to be a veiled reference to heaven and earth, based in part on Deuteronomy 30:19 העידותי בכם היום את השמים ואת הארץ.
2. Job 10:2, "I will say to God, do not condemn me; inform me for what (cause) You contend with me." Even verse 17 itself ותרב כעשך עמדי reflects Job's suffering.
3. Compare Deuteronomy 22:18, 19.
4. Compare B. Ḥulin 60a, ראמר ריב"ל כל מעשה בראשית בקומתן נבראו ברעתן נבראו בצביונם נבראו שנאמר ויכולו השמים... צבאם אל תקראי צבאם אלא צביונם . See B. Rosh Hashana 11a. See also Matanot Kehuna's comment to Genesis Rabba 10:6.
5. Compare Exodus Rabba 6:17.

ויכלו השמים והארץ וכל צבאם (בר' 2:1).

רבנן אמ' אפילו דברים שאתה רואה כולן יתרין G. R. 10:7
לברייתו שלעולם כגון פרעושים יתושין זבובים T. A. 79, 5
אף הן בכלל ברייתו שלעולם, ובכל הקב"ה עושה
שליחותו אפילו על ידי נחש ועקרב ויתוש וצפרדע.
ר' אחא הוה משתעי הדן עובדא חד בר נש הוה
קאים על גיף נהרה, חמא חדא עורדען טענא חדא
עקרב ומגיזה יתיה נהרא, כיון דעבד שליחותיה
אחזרתה לאתרה. ר' פנחס בשם ר' חנן עובדא
הוה בחד גברא דהוה קאי למחצר בחרא בקעה,
חמה חד עשבה ולקט יתיה ועבדיה כליל לרישיה,
אתא חד חיוי ומחא וקטל יתיה, אתא חד גבר וקם
מסתכל בההוא חיויה ותמה מאן קטל ההוא חיויה,
אמר ההוא גברא אנא קטלתיה, חמא ההוא עושבא
עביד כליל ברישיה אמר מן קושטא את קטלתיה,
אמר ליה יכיל את מרים הדן עשבא מן ראשך,
אמר ליה אין, כיון דארים יתיה אמר ליה יכיל
את למקרב בהדין חיויה בחוטרך, אמר ליה אין,
כיון דקרב ביה נשרו אבריו. ר' ינאי היה יושב
ודורש בפתח עירו, ראה נחש מרתיע ובא והולך
מזה הצד לזה הצד וחוזר והולך, אמר זה הולך
לעשות שליחות, מיד נפלה הברה בעיר פלוני
הכישו נחש ומת. |ר' אלעזר הוה יתיב מטייל
בבית הכסא, אתא חד רומאי וקדים יתיה ויתיב
ליה, אמר לית הדין על מגן, מיד נפק חד חיווא
ומחא יתיה וקטל יתיה, קרי עליה ואתן אדם
תחתיך (ישעיה מג ד)|. ר' יצחק בר' אלעזר הוה
מטייל על שוניתיה דימא דקיסרי, ראה שם
קולית אחת והוה מצנע לה והיא מתגלגלה,
מצנע לה ומתגלגלה, אמר מוכנת זו לעשות

> שליחותיה, עבר חד בילדר ונכשל בה ונפל ומת,
> אזלון פשפשוניה ואשכחוניה טעין כתבין בישין
> על יהודאי דקיסרי. טיטוס הרשע כשנכנס בבית
> קודש הקוד' וגידר הפרוכת וחירף וגידף,
> כחזירתו נכנס לו יתוש אחד בחוטמו והיה נוקר
> מוחו וכשמת פצעו את מוחו ומצאו את מוחו
> כגוזל ומשקלו כ' ליטרין.

Genesis Rabba 10:7 is composed of six distinct segments and an introductory statement whose motif - all creation, no matter how seemingly insignificant, may be a messenger of God - threads these narratives together.

Rabbi	Motif
I. R. Aḥa	A frog transports across a river a scorpion which was sent by God to sting someone.
II. R. Pinḥas	A man who kills a snake removes a grass garland from his head, and upon touching the dead serpent dies himself.
III. R. Yannai	The messengership of the snake.
IV. R. Eleazer	A Roman instead of R. Eleazer is killed by a snake .
V. R. Isaac	A runner carrying decrees against the Jews of Caesarea falls over a thigh bone, which was fated to be in his path, and dies.
VI.	Titus desecrates the Temple and God seeks retribution by means of a mosquito.

Theodor writes that the story of R. Eleazer is missing in Ms. London, yet found in Mss. Paris 149, Oxford 147 and Oxford 2335, in addition to several printed editions. In Ms. Vatican 60, not only is R. Eleazer's (IV) narrative missing, but also that of R. Pinḥas (II). It seems as though Ms. Vatican 60 may be closest to the original tradition. Passages I (scorpion), III (snake), and VI (mosquito) exactly parallel the opening statement by the rabbis, ובכל הקב"ה עושה שליחותו אפילו על ידי נחש ועקרב ויתוש וצפרדע ("and by anything the Holy One, blessed be He, uses for His messengership; even by a snake, a scorpion, a mosquito and a frog").[1] One may justify R. Isaac's account of the runner who trips over the thigh bone, as it is evident that the thigh bone returned to one particular spot so that the runner would fall. In this sense it was fulfilling God's will, like the mosquito.

The unusual stories of the man who was protected by a grass garland from a serpent, and of R. Eleazer, who fortunately was expelled from the privy by a Roman, are not concerned with the theme of God's messengers. Apparently the stories were added, since they both refer to snakes, and R. Yannai's comment describes the snake as being a messenger of God.

The story by R. Eleazer incorporates an amusing pun. A Roman ejected the rabbi from a privy where, unbeknownst to R. Eleazer, a snake had entered. After the Roman was bitten, the rabbi applied an appropriate verse for the occasion: ואתן אדם תחתיך ("And I will give a man for you") reading ואתן אדום תחתיך ("and I will give an Edomite, i.e. Roman,[2] instead of you").[3] The story is preserved more elaborately in the Yerushalmi:

> ר' לעזר עאל לפונייה אתא אכטירנס דרומאי
> ואקומיה מאחריה ויתב ליה אמר הכין עמא לא
> אקים לבר נש אלא לי. לית איפשר דאנא נפיק מיכה
> עד דנידע מה הוה בסופיה. והוה תמן חיורי שרי
> נפיק ויהב ליה עררו תמן אחת דריבוי וקרא עלוי
> ואתן אדם תחתיך וגו'.[4]

Penei Moshe explains that the snake bit the Roman on the buttocks. Possibly the darshan saw the word תחתיך ("instead of, under you") as an allusion to the Roman's posterior. The image of the Roman kicking out the unfortunate rabbi, only to be caught "with his pants down" by a snake, is extremely funny. Furthermore, the rabbi who himself just escaped death has the composure to apply to the occasion a Biblical verse which rests on a pun![5]

---

1. In Leviticus Rabba 22:3, the order is reversed so that the mosquito comes last. The story of Titus and the mosquito immediately follows, whereas in Genesis Rabba it is last.
2. Edom is identified with Rome. See Louis Ginzberg, The Legends of the Jews, 7 vols. (Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1968), 5:223.
3. Compare Genesis Rabba 9:13 which, according to Theodor, also interprets אדם as אדום in Isaiah 45:12 .ואדם עליה בראתי

4. Y. Shabbat 6:9. See also B. Berachot 62b.

5. There is also a pun on the name יתוש("mosquito") apparent in the phrase אין לי חש בבריותי("I do not have any weaker among my creatures") preserved in Mss. Oxford 2335 and Munich 97. This pun is lost in Leviticus Rabba 22:3 and B. Gittin 56b which read פחותה and קלה respectively. Possibly the name Titus was associated with יתוש.

> אלה תולדות השמים והארץ בהבראם ביום
> עשות ה' אלהים ארץ ושמים (בר' 4:2).

> ... תני ר' חייא בקומה זקופה ולא יריאים G. R. 12:6
> מכל בריה, ר' יודן אמר מאה אמה, ר' שמעון T. A. 104, 5
> אמר מאתים, ר' אלעזר בר' שמעון אמר שלש
> מאות אמה מנ' קוממיות, קומה מאה אמה מירת
> מאתים אמה....

Included among the aspects of creation that God diminished as a consequence of Adam's transgression was man's stature.[1] The darshanim disagree concerning Adam's original height, suggesting one, two and even three hundred cubits! This latter conjecture R. Eleazer derives from Leviticus 26:13, ואולך אתכם קוממיות. He interprets קוממיות as two words, קומה and מירת; the latter of which is read as a plural of מאה("one hundred").[2] He assigns the word קומה the measure of one hundred cubits making the total three hundred, but there is no explanation as to why קומה is the equivalent of 100 cubits.

In Sifra, Beḥukotai, Perek 3, we read:

> ואולך אתכם קוממיות. ר"ש אומר מאתים אמה ר'
> יהודה אומר מאה אמה כאדם הראשון אין לי אלא
> אנשים נשים מנין. ת"ל בנותינו כזויות מחוטבות
> תבנית היכל וכמה היא תבנית היכל מאה אמה.[2]

From this passage it is apparent that קומה is defined as one hundred cubits on the basis of the Temple. M. Midot 4:6 states וההיכל מאה על

מאה על רום מאה, following which the individual dimensions are enumerated whose total is one hundred cubits. From this example we may conclude that the Temple's measurements are idealized, acting as a standard.

In Genesis Rabba 26:7, commenting on the גיבורים, the people mentioned in Genesis 6:4 who populated the world before the Deluge, the darshan comments: מוח קוליתו שלאחד מהן היתה י"ח אמה, that the measure of marrow in their thigh bones was 18 cubits. There is no other Rabbinic source which suggests such an extraordinary yet precise figure and the Bible only contains three references to the dimension of 18 cubits, each describing the height of the two temple columns: שני העמודים נחושת שמונה עשרה אמה קומה עמוד האחד (מ"א ז טו)[4] The imposing stature of the column could, with a little imagination, be seen as the giant's thigh bone.

1. See B. Ḥagigah 12a.
2. Compare B. Megilah 14a ויהי איש אחד מן הרמשים צופים אחד ממאתים.
3. Compare B. Baba Bathra 75a and B. Sanhedrin 100a.
4. See Kings 25:17 and Jeremiah 51:21.

אלה תולדות השמים והארץ בהבראם ביום
עשות ה' אלהים ארץ ושמים (בר' 2:4).

|בהבראם| אמר ר' יהושע בן קרחה בהבראם G. R. 12:9
באברהם, בזכות אברהם (שהיה עתיד להעמיד).... T. A. 107, 1

There are several Rabbinic passages which view creation solely as a preview to Abraham and the other patriarchs.[1] According to Genesis Rabba 1:4, God foresaw the necessity of the patriarchs prior to creation and told Abraham that He and Abraham alone justify the world's existence.[2] On the basis of Nehemiah 9:6 and 7, a darshan demonstrates how the works of creation were undertaken for the sake of Abraham.

Maharzav notes that not only is בהבראם(Genesis 2:4) superfluous, but also that its reflexive form suggests that the heavens and earth created themselves. R. Joshua b. Ḳarḥah interprets בהבראם as באברהם , bolstering the view that Abraham is a primary figure and that creation was initiated through his merit.

[1] See earlier comment to Genesis Rabba 2:3.

[2] This is in answer to Abraham's question as to why circumcision was not first given to Adam. See Genesis Rabba 46:3.

אלה תולדות השמים והארץ בהבראם ביום
עשות ה' אלהים ארץ ושמים (בר' 4:2).

G. R. 12:10 ר' יורדן נשיאה שאל לר' שמואל בר נחמן,
T. A. 108, 2 אמר לו מפני ששמעתי עליך שאתה בעל אגדה
מהו סולו לרוכב בערבות ביה שמו (תהלים סח ה),
אמר לו אין כל מקום ומקום שאין לו ממונה על
ביה שלו, אגדיקוס במדינה ממונה על ביה שלה,
אגבה בסטס במדינה ממונה על ביה שלה, כך מי
ממונה על ביה שלעולמו, הקב"ה ביה שמו ביה
שמו, אמר אוי דמובדין ולא משתכחין....

R. Samuel b. Naḥman interprets Psalm 65:5 סולו לרוכב בערבות ביה שמו as אין כל מקום ומקום שאין לו ממונה על ביה שלו. The Rabbinic dictionaries and traditional commentators concur that the darshan reads ביה as Greek; however they disagree as to the identification. Wartsky shows why most of these explanations must be rejected.[1]

Theodor suggests the Greek βία, translating it הממשלה ("the government"). Wartsky rejects this explanation, noting that there is no support whatsoever that βία means government.[2] Jastrow proposes the unlikely identification with the Latin Via,[3] which he later retracts.[4]

Wartsky agrees with Ramban's interpretation of ביה as meaning "injustice."[5] He finds further supportive evidence by the fact that the passage refers to the official ἔκδικος, who is responsible for the punishment of criminals and is appointed to keep the law and order.[6] Wartsky explains the phrase cited above from the midrash as indicating that God is responsible for the violence and injustice done to the oppressed in the world.[7]

For the purpose of this study it is important to note this as another example of a Hebrew term being read as though it were Greek.

1. Isaac Wartsky, Leshon Hamidrashim [The Language of the Midrashim] (Jerusalem: Mossad Harav Kook, 1970), pp. 190-3.
2. Krauss identifies ביה as "Lebenskraft, Leben." Loew rejects this identification and suggests instead "gewalt." See Krauss, LW, p. 602.
3. Highway, road.
4. See Marcus Jastrow, A Dictionary (New York: Pardes Publishing House Inc., 1950) s.v. ביא p. 1710. He alternatively suggests βίος.
5. Ramban commenting on Genesis 43:20 writes ר"ל שבכל מקום יש איש ממונה על הצעקה ועל העוות והקב"ה ממונה על צעקת העשוקים בעולם הצועקים בייא. Wartsky disagrees with the words על הצעקה. The Aruch translates ענין זעקה על עוות הדין.
6. Wartsky notes the definition "among the Greeks, a public attorney or prosecutor" for the Latin ecdicus.
7. As further support, Wartsky cites a passage from Wortheimer's Batei Midrashot, Beit Rishon, p. 39, mentioning the same Greek word, which contains the verse in Psalms and whose context supports Ramban's identification.

אלה תולדות השמים והארץ בהבראם ביום
עשות ה' אלהים ארץ ושמים (בר' 4:2).

G. R. 12:10 ...שאלית לר' אלעזר ולא אמר כך, אלא כי
T. A. 108, 5 ביה ה' צור עולמים (ישעיה כו ד) בשתי
אותיות הללו ברא הקב"ה את עולמו, אין אנו
יודעין אם העולם הזה נברא בהא אם העולם
הבא נברא ביוד, וממה דאמר ר' אבהו בשם
ר' יוחנן בהבראם בה' בראם הווי העולם
הזה נברא בהא....

From the darshan's comment "with these two letters the Holy One, blessed be He, created His world,[1] (yet) we do not know (from this verse) if This World was created with the heh, (or) the World to Come was created with the yod," we can reconstruct his interpretation of Isaiah 26:4 כי ביה ה' צור עולמים. The two letters yod and heh come from God's name יה, and the reference to the two worlds apparently is derived from עולמים ("everlasting") as the plural of עולם ("world"). The verb ברא suggests that the darshan interpreted צור ("rock") as the verb יצר ("fashion").[2] These reconstructions point to the darshan's reading of the verse to be "for with yod (and) heh, the Lord fashioned (two) worlds."

In order to distinguish which letter God used for each world, the darshan relies on R. Abahu's interpretation of בהבראם (Genesis 2:4) as בהא בראם ("with a heh He created them") which refers to the heaven and the earth. From this one learns that the yod was used to create the World to Come. The midrash is amusing, depicting a serious inquiry regarding which letter God used to create the world. God certainly did not need material to fashion His world, much less a single letter, the smallest entity imaginable.

---

1. The reference to עולמו ("His world") is peculiar since the context suggests a plural noun. In Y. Ḥagigah 2:1, (77c), we read כשתי אותיו' נבראו שתי עולמו' העולם הזה והעולם הבא. The abbreviation עולמו'for עולמות explains the scribal error in Genesis Rabba. Perhaps the verse should read "with these two letters the Holy One, blessed be He, created (two) worlds."
2. See Tosephot to B. Berakhot 51a.

אלה תולדות השמים והארץ בהבראם ביום
עשות ה' אלהים ארץ ושמים (בר' 4:2).

G. R. 12:11
T. A. 110, 7

... ר' יודן מייתי לה מהכא הכל הולך אל
מקום אחד הכל היה מן העפר וגו' (קהלת ג כ),
ר' נחמן אמר אפילו גלגל חמה האומר לחרס
ולא יזרח (איוב ט ז).

This passage concludes a section investigating the origin of those things which comprise heaven and earth. R. Eleazer makes a distinction: that which is found in heaven comes from heaven; that which is found on earth, from the earth. R. Joshua perceives heaven as the source of everything; while R. Huna takes the opposite view which traces everything back to the earth. R. Judan and R. Naḥman, two darshanim agreeing with R. Huna's position, cite scriptural verses for additional support.

The words[1] הכל היה מן העפר ("everything was from the dust"), are sufficient evidence to convince R. Judan that even objects in heaven originated out of the dust of the earth. R. Naḥman cites Job 9:7 האמר לחרס ולא יזרח , apparently reading חרס("sun") as חרש ("potsherd"). In Rabbinic Hebrew we find the latter word spelled with a samech instead of a sin, making it identical with the word for sun. Since two divergent meanings are both expressed by a single word, the darshan perceives a correlation and consequently concludes that the sun originated from the earth. By attributing the sun's origin to the earth, one can assume that everything else also was created from the earth.

UMI

1. Ecclesiastes 3:20.

אלה תולדות השמים והארץ בהבראם ביום עשות
ה' אלהים ארץ ושמים (בר' 4:2).

ר' יוחנן וריש לקיש ר' יוחנן אמר מלך בשר G. R. 12:12
ודם בונה פלטין מי שהוא בונה את התחתונים T. A. 110, 8
ואחר כך בונה את העיליונים אבל הקב"ה ברא
העיליונים ואת התחתונים ברייה אחת, ר'
שמעון בן לקיש אמר בשר ודם עושה ספינה
בתחילה מביא קורות ואחר כך מביא חבלים
ואחר כך מביא הוגנים ואחר כך מעמיד עליה
מוטין, אבל הקב"ה ברא הן ומנהיגיהן הה"ד
כה אמר ה' בורא השמים ונוטיהם (ישעי' מב ה)
ונוווטיהם כת'.

R. Yoḥanan and R. Simeon b. Lakish each contrast ordinary building practices with the manner in which God created the universe. R. Yoḥanan notes that a king who constructs a palace must first set the foundation before proceeding with the upper floors. God, however, created everything at one time. R. Simeon b. Lakish describes how each stage of the construction of a ship depends upon the completion of the previous step. Only after the ship is built can sailors be brought on board. In contrast to man's building seriatim, God creates everything simultaneously.

Maharzav understands both comments in the light of which was created first - the heaven or the earth. He compares R. Yoḥanan's statement to R. Simeon B. Yoḥai's at the end of Genesis Rabba, chapter one, which cites Isaiah 48:13 קורא אני אליהם יעמדו יחדו. According to this view, both the heaven and the earth were created together. Concerning Resh

Lakish's citing of Isaiah 42:5, Maharzav explains that the mentioning of heaven before the earth indicates in the darshan's mind that creation of heaven preceded that of the earth.

This writer's opinion is that neither darshan was concerned with the question of whether heaven or earth was created first but with the temporal aspect. In the previous section, Genesis Rabba 12:11, the motif centered on the origin of the elements which comprise heaven and earth. Undoubtedly, the darshan was analyzing the word תולדות in the phrase אלה תולדות השמים והארץ. Were the תולדות ("offspring") derived from the heaven, the earth, or both? R. Yoḥanan and R. Simeon b. Lakish inquire whether creation of the universe proceeded according to the human understanding of construction of step by step, or instantaneously?

R. Simeon b. Lakish cited Isaiah 42:5 because it indicates that the heaven was created with נוטיהם ("their spreading out") and the earth with צאצאיה ("its offspring"). The midrash's artistic beauty is enhanced by its choice of images. The image of first building a ship on which sailors are later brought is derived by reading נוטיהם as though it were Greek ναύτης ("sailors").[1] The image, therefore, owes its existence to the play on words which results from reading the Hebrew as Greek.

[1] Theodor explains his preference for the reading מוטין instead of נווטין. Since the following statement mentions their leaders הקב"ה ברא הן ומנהיגיהן, it seems reasonable to assume that the

darshan intended to mention נווטין("sailors") last. According to Theodor, the spelling נווטין is found in Ms. Paris 149 and in a marginal note to Ms. London 27169. It is also preserved in Ms. Vatican 60 (p. 40/1) as נווטים .

אלה תולדות השמים והארץ בהבראם ביום עשות
ה' אלהים ארץ ושמים (בר' 2:4).

G. R. 12:13
T. A. 111, 5

... ריש לקיש אמר בשר ודם מוסך בולס אנבקי
על ידי שהות הוא מעלה חלודה ברם הכא חזקים
כראי מוצק (איוב לז יח) נראים כמין תרקיה....

In the previous section, R. Simeon b. Lakish distinguished between the building of a ship which must progress systematically according to established principles, and of God's simultaneous creation of heaven, earth, and all that they comprise. In the above passage, R. Simeon b. Lakish contrasts the physical laws of nature, whose effects are evident on man-made products, to the heavens which are unaffected. A mirror cast from metal will rust in the course of time; whereas heaven shows no evidence of deterioration. The darshan derives this image from Job 37:18, תרקיע עמו לשחקים חזקים כראי מוצק. Maharzav and Theodor explain that the darshan reads תרקיע as the Greek θωράκια,[1] meaning "armor,"[2] explaining that the heavens retain the same appearance that they possessed when first formed.

[1] This is the plural of θώραξ. This word frequently is found in the Septuagint as a translation of שריון. See Hatch and Redpath, Concordance of the Septuagent, p. 668.

[2] Maharzav writes דורש תרקיע מלשון תרקיא בלע"ז שבפירושו מראה.

וכל שיח השדה טרם יהיה בארץ וכל עשב
השדה טרם יצמח כי לא המטיר ה' אלהים
על הארץ ואדם אין לעבד את האדמה (בר'
2:5).

וכל שיח השדה כל האילנות כאילו מסיחין G. R. 13:2
אלו עם אלו, כל האילנות כאילו מסיחין עם T. A. 114, 2
הבריות....

When a root has at least two diverse meanings, the rabbis were not so much interested in distinguishing between them as in showing how they related to each other - how the secondary meaning clarified the primary meaning. The Biblical root שיח may mean "shrub," as exemplified in the present scriptural passage וכל שיח השדה, or it may denote "speech."[1] The darshan explains the name שיח as describing how the trees appear to converse with each other as well as with mankind,[2] perhaps referring to the rustling noise that trees make when the wind blows.[3] This interpretation is an attempt to understand the nature of an entity through understanding its designation.[4]

1. In Rabbinic Hebrew the verb שיח, meaning "to converse," is spelled with a samech instead of a sin. For examples of this substitution, see Abba BenDavid, Biblical Hebrew and Mishnaic Hebrew, 2 vols., (Tel-Aviv: Dvir Co. Ltd., 1967), 1:217.
2. Compare Jotam's parable beginning in Judges 9:7. In verse 10 we read ויאמרו העצים לתאנה.

3. Compare Isaiah 7:2 כנוע עצי יער מפני רוח and Isaiah 55:12 וכל עצי השדה ימחאו כף ("and all the trees of the field shall clap hands").

4. The passage continues discussing the prayers of mankind in general and of Israel in particular. The verb שוח also indicates "prayer." Compare Genesis Rabba 60:14 ויצא יצחק לשוח בשדה לפנות ערב ואין שיחה אלא תפילה.

ואד יעלה מן הארץ והשקה את כל פני
האדמה (בר' 6:2).

G. R. 13:9
T. A. 118, 1

|ואד יעלה מן הארץ וגו'| כל הנחלים הולכים
אל הים והים איננו מלא (קהלת א ז), מעשה
בר' אליעזר בר' יהושע שהיו מפרשים בים
הגדול, נכנסה ספינתן למים שאינן מהלכין,
אמר ר' אליעזר לר' יהושע לא באנו לכאן
אלא לניסיון ומילאו משם מלא חבית מים,
כיון שעלו לרומי אמר להם אדריינוס מימי
אוקיינוס מה הן, אמרו לו מים בולעים מים,
אמר להון וחזרון לי מלא לקנין מים, והוו
יהבין לגווה מים והיא בלעה להון, על דעתיה
דר' אליעזר לשם הם שבים (שם שם) על
דעתיה דר' יהושע לשם הם שבים ללכת (שם שם).

Ecclesiastes 1:7 supports the story of Rabbis Eleazer's and Joshua's journey at sea and the practical experiment they performed before Hadrian to prove that the sea swallows the waters of its tributaries. The beginning of the verse reads, "All the rivers run to the sea, yet the sea is not full." R. Eleazer explains this phenomenon by the words לשם הם שבים ("to there they return") reading שבים as שאבים ("absorb").[1]

In Genesis Rabba 20:4 one reads a similar story which includes R. Joshua, and whose underlying theme is identical with the present midrash. A philosopher performs an experiment to determine the gestation period of a snake. After ascertaining the answer, he asks Rabban Gamaliel if he knows the gestation period, greatly embarrassing the rabbi who does not in fact know. Rabban Gamaliel chances upon R. Joshua, who, after learning of what has happened, declares the gestation period to be seven years which he deduces from scripture. The philosopher, hearing the correct answer, beats his head against the wall at the thought of having wasted seven years; whereas the rabbi derived the answer effortlessly from scripture. The extreme embarrassment of Rabban Gamaliel and the reaction of the distraught philosopher beating his head against the wall are certainly humorous. The motif of both stories is that the Bible contains the answers to all of life's mysteries: though Hadrian or the philosopher seek proof by experimentation, the rabbi derives knowledge by interpreting scripture.

1. Besides the parallel passage in Ecclesiastes Rabba, the word שואכים is preserved in a marginal note in the London manuscript and in Ms. Vatican 60 (p. 43/1).

ואד יעלה מן הארץ והשקה את כל פני
האדמה (בר' 6:2).

חמשה שמות נקראו לו, עב אד ענן נשיא G. R. 13:12
חזיז, עב שהוא מעבב את פני רקיע שנ' T. A. 120, 9
עבי שחקים (ש"ב כב יב), איד ואיד יעלה
מן הארץ שהוא שובר לבעלי שערים, ענן
שהוא עושה בריות ענוים אילו מאילו וכת'
עם ענני שמיא (דניאל ז יג), נשיא מעלה
נשיאים (תהלים קלה ז) שעושה נשיאים אילו
עם אילו, חזיז ודרך לחזיז קולות (איוב
כח כו) שעושה חזיונות ברקיע ומשרה רוח
הקודש על הבריות היך דאת אמר חזון ישעיה
(ישעיה א א).

In analyzing the word שמים (Genesis Rabba 4:7), several interpretations were mentioned to shed light on the nature of heaven. In our present example, the darshan gives a single interpretation to five words which he considers synonymous with the word "cloud."

The first interpretation, reading עב as מעבב , focuses upon the purely physical aspect of how a cloud thickens or darkens the face of the sky.[1] The interpretations of איד , ענן and נשיא relate to the function of the cloud as rain bringer and the consequent effect on mankind. Rain, in its proper time and quantity, is a blessing;[2] however, an excessive or insufficient amount of rain adversely affects people's lives. In B. Yoma 21b,[3] R. Isaac states that too much rain causes the fruit to rot, consequently lowering prices and depreciating the income that merchants will realize for their crops. Conversely, too little rain raises the prices which causes the poor to suffer.[4]

The word איד, which means "cloud" in Genesis 2:6, also denotes distress or calamity. In Midrash Tehillim, Buber 116b, we read קול ה' שובר ארזים כנגד ברכות השנים שמשבר מפקיעי שערים... שהן כארזים ומברך עולמו ומביא זול לעולם. The words מברך השנים refer to the ninth blessing of the Shemonah 'Esreh which mentions rain. Apparently the comment שהוא שובר לבעלי שערים refers to speculators who lose money. The interpretations of ענן as ענוים and נשיא ("mist") as meaning "prince" also reflect how the rain can affect people's lives: some prosper and others face adversity.

The last word חזיז is linked with חזון ("vision"). The book of Isaiah begins with the words חזון ישעיה ("the vision of Isaiah") and the darshan associates the clouds with prophecy.

These five interpretations cover the gamut of the darshan's perception of the clouds. Physically, they cover the sky concealing the sun's light, and by bringing rain they affect the economic status of the people. Finally, the word חזיז refers to the prophetic aspects of the clouds and their relationship with visions.[6]

1. See Ezekiel 32:7.

2. Compare Ezekiel 34:26 והורדתי הגשם בעתו גשמי ברכה יהיו.

3. See also B. Baba Bathra 147a and Rashi's explanation.

4. Compare Proverbs 6:15 על כן פתאם יבוא אידו פתע ישבר.

5. Joshua Heschel Schorr, Heḥaluts, (Prague: 1887), Book 12, p. 66,

explains ענן as the Greek εὔνουν .

6. It appears as though the proof texts cited, with the exception of the Isaiah verse, are later additions since they do little to clarify the passage. They are missing from several manuscripts including Ms. Vatican 60 and Sokoloff's Geniza Fragments.

ואד יעלה מן הארץ והשקה את כל פני
האדמה (בר' 6:2).

G. R. 13:12
T. A. 121, 5

אמר רבן שמעון בן גמליאל ארבעה שמות נקראו
לה כנגד ד' תקופותיה, ארץ תבל אדמה ארקא,
ארץ כנגד תקופת ניסן שמאלצה את פירותיה, תבל
כנגד תקופת תמוז שמתבלת פירותיה, אדמה כנגד
תקופת תשרי שהארץ עשויה בולין בולין שלאדמה,
ארקא כנגד תקופת טבת שמורקת פירותיה.

In the previous midrash the darshan analyzed five synonyms so as to understand the nature of that particular entity. In this passage, Rabban Simeon b. Gamaliel explains how the four synonymous terms for earth each relate to a specific season. Before analyzing the individual interpretations, one first cites a passage in B. Baba Metsia 106b (transmitted by Rabban Gamaliel) which lists the seasonal changes with the corresponding months.[1]

חצי תשרי	מרחשון	וחצי כסליו	זרע
חצי כסליו	טבת	וחצי שבט	חורף
חצי שבט	אדר	וחצי ניסן	קור
חצי ניסן	אייר	וחצי סיון	קציר
חצי סיון	תמוז	וחצי אב	קיץ
חצי אב	אלול	וחצי תשרי	חום

The month Nisan, which Rabban Gamaliel pairs with the word ארץ, concludes the cold season and commences the harvest. Theodor, reading with the London manuscript שמאלצה את פירותיה, explains the verb אלץ

as meaning "press."[2] Although the letters resh and lamed are known to interchange,[3] the fact that Ms. Vatican 60[4] and the Geniza fragments[5] preserve the spelling מריצה and מרצה respectively as the interpretation for ארץ seems to underscore the fact that the darshan intended one of these readings. In Pesikta Rabbati, Ch. 28 (Friedman 135a) one reads, ...לפיכך היו דוחקים אותם ומריצים אותם על כרחם[6] The word מריצים in this context, coupled with דוחקים ("press"), suggests pursuit or being pushed forward. Reading with Ms. Vatican 60, the darshan in the above midrash links the word ארץ with Nisan, the beginning of the harvest when the earth is generating (מריצה) its fruit.

The second term, חכל, is interpreted as the verb מתכלח ("spices") and is coupled with חמוז, the middle of the summer season. "Rashi," commenting on this midrash, notes that just as spices are added to food to improve the taste, so the sun and heat are like spices for the fruit to improve its quality. As proof, "Rashi" cites Deuteronomy 33:14 וממגד תבואות שמש ("and for precious fruits brought forth by the sun").[7]

The third season, תשרי, marks the beginning of planting, and this time also commences the rainy season, according to Rashi.[8] The earth, parched after the summer's heat, forms into clods with the first rains.[9]

The final interpretation, linking ארקא with טבת, is problematic in that the manuscripts preserve two traditions. The more prevalent of the interpretations reads ארקא as מורקת. Yefe To'ar cites Rashi's explanation of the word הורייקו in B. Nedarim 58a as meaning כמושין ("withered"); in this season fruits begin to wither and dry out. A second reading in

Ms. Vatican 60 preserves the reading מרקבת("rots"). Commenting on B. Ta'anit 6a אמר רב יהודה טבא לשתא דטבת ארמלתא Rashi explains that the year is considered good when there is not an excess of rain during the month of טבת. As already noted in B. Yoma 21b, an excess of rain causes the fruit to rot.

This midrash is an example of the darshan's wit: he is able to take four synonyms and interpret them as though they refer to climatic changes and their consequent affects on fruit.

1. Genesis Rabba 34:11.
2. Compare Judges 16:16 ותאלצהו.
3. J. N. Epstein, Mavo' Lenusaḥ Hamishnah, (Jerusalem: Magnes Press; Tel-Aviv: Dvir, 1964), 2:1228.
4. Ms. Vatican 60, (p. 44/2).
5. See Sokoloff, p. 67.
6. See also Midrash Tehillim 137.
7. In B. Shabbat 119a, the Sabbath is compared to a fragrant spice.
8. He comments on the passage in Baba Metsia.
9. See Matanot Kehuna.

UMI

ואד יעלה מן הארץ והשקה את כל פני
האדמה (בר' 6:2).

אמר ר' ברכיה עלה שבר מן הארץ מיד והשקה
את כל פני האדמה, היא דעתיה דר' ברכיה
דאמר ר' ברכיה יערף כמטר ליקחי (דברים לב ב)
שברו בריות את ערפן מיד המטר יורד....

G. R. 13:14
T. A. 123, 1

The Bible depicts a drought as God's punishment for Israel's transgressions; for example, "When the heaven is closed, and there will be no rain, for they sinned against You. . . . " (I Kings 8:35). When the people repent, the land once again is blessed with rain.[1] Commenting on Genesis 2:6 "And a mist went up from the earth, and watered the whole face of the ground," the darshan reads אד ("mist") as איד ("distress"), synonymous with the Hebrew שבר ("break").[2] R. Berekhiah explains that once contrition arises from the earth, the earth immediately is watered.[3] Maharzav explains that prayer brings rain.

As proof that remorse may cause rain, the darshan cites Deuteronomy 32:2, יערוף כמטר לקחי ("My doctrine shall drip as rain") reading יערוף as עורף ("neck"). When the Israelites sinned by worshipping a molten calf, God referred to them as עם קשה עורף ("a stiff necked people");[4] when the people ceased being stiff necked and turned their necks in repentance,[5] then God caused it to rain.

The darshan's interpretation changes the meaning of the Genesis verse. According to the plain meaning, the mist which rose from the earth watered the ground, but his interpretation suggests that the presence or absence of rain relates to the people's behavior. Should they sin and subsequently repent, God will cause it to rain.

1. See I Kings 8:35, 36.
2. Compare Proverbs 6:15 על כן פתאם יבוא אידו פתע ישבר ואין מרפא.
3. Compare Psalm 34:19 קרוב ה' לנשברי לב ואת דכאי רוח יושיע.
4. See Jeremiah 7:26.
5. See Y. Ta'anit 2:1 (65b).

וייצר ה' אלהים את האדם עפר מן האדמה ויפח
באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה
(בר' 7:2).

G. R. 14:2
T. A. 127, 2

... בעון קומי ר' אבהו מנין שהנוצר לשבעה
חי, אמר להון מדידכון אנא ממטי לכון זיטא
איפטה איטה אכטו.

Concerning the meaning of R. Abbahu's statement and his technique of interpretation, Saul Lieberman writes,

> The most plausible explanation was suggested by L. Crusius: Since ζ equals 7 and η 8 the cryptogram has to be deciphered as ζῇ τὰ ἑπτὰ ⟨μᾶλλον⟩ ἢ τὰ ὀκτώ, i.e. "Infants of seven months are more likely to survive than those of eight." R. Abbahu resorted here to notaricon, paronomasia and the numerical value of letters, and combined them together for the purpose of investing letters of the Greek alphabet with mysterious significance. The method was well understood by Jew and Gentile alike.[1]

Sokoloff points out that the correct reading should be שהנולד and not שהנוצר.[2]

R. Abbahu's interpretation attests to his wit, providing proof from the words (or, in this case, the letters) themselves.

1. Saul Lieberman, Hellenism in Jewish Palestine, p. 77.

2. Sokoloff writes (p. 171) that the reason for the change was because of the word וייצר in Genesis 2:3 which was interpreted.

ויצר ה' אלהים את האדם עפר מן האדמה
ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש
חיה (בר' 7:2).

G. R. 14:4
T. A. 128, 8

וייצר שתי יצירות יצר טוב ויצר רע, שאילו
היה לבהמה שני יצרים כיון שהיתה רואה סכין
ביד אדם לשוחטה היתה מושחרת ומתה, והרי
אדם יש לו שני יצרים, אמר ר חננא בר אידי
יוצר רוח אדם בקרבו (זכריה יב א) צרורה
בקרבו, שאילו אינה כן כיון שהיתה הצרה
באה עליו היה שומטה ומשליכה ממנו.

God creates the animals and fowl, as well as man, from the earth. However, concerning the creation of man we read וייצר ה' אלהים (Genesis 2:7); while a different spelling ויצר ה' אלהים (Genesis 2:19) refers to the animals. Assuming that the second yod in וייצר was intended to be an allusion to some distinction between man and beast, the darshan explains that animals were created with only one yetser, so that at the moment they saw the butcher's knife they should not die of fright. Man, on the other hand, has two yetsarim (a good and an evil inclination) which are nonetheless bound within him so that he literally cannot be frightened to death. As proof, the darshan cites Zecharia 12:1 ויוצר רוח אדם בקרבו ("and formed the spirit of man within him") interpreting ויוצר as meaning "He binds."

According to the darshan, God has not given the animals two inclinations ostensibly because the moment of ritual slaughter would cause the animal to die of fear, thereby making it forbidden to be eaten. This is to say that God was already concerned about the laws of Kashrut while creating Adam.[1]

---

[1] In contrast with this midrash one reads in Song of Songs Rabba 6:3, למלך שדיבר כנגד בנו ובתירא ונשמטה נפשו ממנו...כך
.כשדיבר הקב"ה אנכי ה' אלהיך מיד פרחה נשמתן...

וייצר ה' אלהים את האדם עפר מן האדמה
ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש
חיה (בר' 2:7).

G. R. 14:7 עפר אמר ר' יהודה בר' סימון עופר עלם
T. A. 130, 8 על מליאתו נברא....

In Genesis Rabba 9:5, commenting on Ezekiel 24:14 את כרוב ממשח the darshan's interpretation is a reference to Adam, reading כרוב as רובה ("lad"). The following verse begins תמים אתה בדרכיך מיום הבראך which might also have been understood as an indication that Adam was created mature.[1] In the present midrash, the word עפר (Genesis 2:7) appears superfluous[2] and is interpreted as עופר ("fawn"), indicating that God created Adam as a young man.[3] It is amusing that in Genesis Rabba 8:1[4] our darshan cites a tradition in R. Leazer's name that Adam filled the entire world when created.[5]

[1] According to the Oxford manuscripts, Genesis Rabba 12:6 read אף על פי שנבראו דברים על מליאתן כיון שחטא אדם הראשון.

[2] See Matanot Kehuna, Maharzav and Theodor.

[3] Mss. Vatican 60 (p. 48/1), Paris, Oxford and Munich read עולם instead of עלם. Compare Song of Songs Rabba 7:14 (B. 'Eruvin 21b) הדודאים נתנו ריח אלו עולמי ישראל שלא טעמו טעם חטא.

[4] See also Genesis Rabba 21:3.

[5] מלא כל העולם בראו.

ויטע ה‘ אלהים גן בעדן מקדם וישם שם את
האדם אשר יצר (בר‘ 8:2).

G. R. 15:1
T. A. 135, 1

ויטע ה‘ אלהים גן בעדן רבית יניי אמ‘ למה
הוא מזכיר שם מלא במטעת הזו, שמתחילת ברייתה
היא צריכה כיוון, קודם עד שלא נוצרה ממעי
אמה צריך לכוין את רוחותיה.

The midrash questions why scripture deemed it necessary to mention God's full name ה‘ אלהים , thereby attaching such significance to the planting of the garden of Eden. Matanot Kehuna explains that after germinating from a seed, a shoot is transplanted to a soil in which it can develop fully. In the section following, R. Ḥaninah comments on Psalm 104:16 explaining that God took the sapling cedars of Lebanan and planted them in the garden of Eden where they continued to flourish. God chose Eden since it was so conducive to plant life because of a river flowing through to water the garden (verse 10). Possibly the darshan read the words ויטע ה‘ אלהים גן בעדן מקדם ("and the Lord God planted a garden eastward in Eden") as indicating מקדם, ("from before"): prior to God's planting, He carefully considered a propitious location for the garden. If even God deliberates, how much more so should man.

ויטע ה' אלהים גן בעדן מקדם וישם שם
את האדם אשר יצר (בר' 2:8).

G. R. 15:1
T. A. 135, 7

ר' שמואל בר נחמן בשם ר' יונתן כ"ד מיני
ארזים הן ואין לך משובח מכולם אלא שבעה
הה"ד אתן במדבר ארז שיטה והדס ועץ שמן
אשים בערבה ברוש תדהר ותאשור יחדיו
(ישעיה מא יט), ר' אמר שלשה, ברוש ברתה,
תדהר אדרה, תאשור פיקסוס, למה קורא אותו
תאשור, רבנין אמ' שהוא מאושר מכולן....

Although the trees in the garden of Eden are described as pleasant to the sight and good for food, one is not informed as to which particular trees God planted. R. Samuel b. Naḥman states that of the twenty-four types of trees,[1] the seven species mentioned in Isaiah 41:19 - the cedar, acacia, myrtle, olive, cypress, maple, and box tree - are of the finest quality. Rav[2] reduces this distinction to the last three, and the rabbis cite the box tree as the finest. This choice is based on a pun, reading the Hebrew תאשור as מאושר("best").[3]

[1] It is perhaps surprising that none of the commentators investigate the statement that there are twenty-four kinds of trees. Is this an actual number or perhaps a symbolic numeral as we have already seen concerning Adam's stature? The number twenty-four is furthermore intriguing since it appears in Genesis Rabba 40:2 (T. A. p. 388) as the different number of boils. Also, Genesis Rabba 18:1 mentions twenty-four ornaments with which God

UMI

adorned Eve before bringing her to Adam. (See Y. Ketubot 7:10, 31d). In M. Kilaim 2:9 one reads, "One who wishes to lay out his field in patches for all kinds (of crops), he may lay out (his field) twenty-four patches to a seah."

2. The name R. Aḥa appears in Ms. Vatican 60, in addition to those sources noted in Theodor's apparatus.

3. See Genesis Rabba 90:6 (T. A. p. 1107).

ויטע ה' אלהים גן בעדן מקדם וישם שם
את האדם אשר יצר (בר' 8:2).

G. R. 15:3
T. A. 137, 5

מקדם אמר ר' שמואל בר נחמני את סבור קודם
לבריית העולם, ואינו אלא קודם אדם הראשון,
אדם נברא בששי, גן עדן בשלישי הה"ד ואלהים
מלכי מקדם פועל ישועות בקרב הארץ (תהלים עד
יב), פעלה טבה שהתקין לי הקב"ה שכרי קודם
עד שלא עמדתי לפעול.

God, according to the plain meaning of Genesis 2:8, created man, planted a garden eastward in Eden, and then placed Adam there. The darshan interprets מקדם temporally so as to indicate that God planted the garden (verse 8), מקדם before He created Adam (verse 7). From Genesis Rabba 1:4 ישראל עלו במחשבה דכת' זכור עדתך קנית מקדם, one can see how מקדם could refer to the time prior to creation. The darshan fixes the planting of the garden on the third day when the earth brought forth grass, herbs, and fruit bearing trees, citing as proof Psalm 74:12 which contains the word מקדם. He interprets פועל ישועות ("works salvation") as פעלה טבה ("a good reward"),[1] explaining that God provided for man's reward before creating him. Scripture explains that after creating man, God planted a garden for him; in contrast, the midrash depicts the garden as a reward, awaiting the creation of man.[2]

---

[1] Sokoloff, Geniza Fragments, pp. 173-7, notes that the word appears in Genesis Rabba 70:14, clearly meaning "wages."

[2] See Genesis Rabba 21:9.

ויצמח ה' אלהים מן האדמה כל עץ נחמד למראה וטוב למאכל ועץ החיים כתוך הגן ועץ הדעת טוב ורע (כר' 2:9).

G. R. 15:7
T. A. 140, 6

... ר' יוסי א' תאנים היו, לא דבר מרבר הוא למר ודבר מעיניינו, לכן מלכים שקילקל עם אחת משיפחותיו, כיון ששמע המלך טרדו והוציאו חוץ לפלטין והיה מחזר על פתחיהן שלשפחות ולא היו מקבלות אותו, אבל אותה שקילקלה עימו פתחה דלתיה וקבלתו, כך כשעה שאכל אדם הראשון מאותו האילן טרדו והוציאו חוץ לגן עדן והיה מחזר על כל האילנות ולא היו מקבלין אותו, ומה היו אומרין לו, אמר ר' ברכיה הא גנבא דגנב דעתיה דברייה דגנב דעתיה דמריה הה"ד אל תבואני רגל גאוה (תהלים לו יב) רגל שנתגאת על בוראה ויד רשעים אל תנידני (שם שם) לא תיסב מיני עלה, אבל התאינה על ידי שאכל מפירותיה פתחה דלתיה וקיבלתו הה"ד ויתפרו עלה תאנה וגו'.

Genesis 2:9 concludes by mentioning the tree of the knowledge of good and evil, the fruit of which Adam is forbidden to eat (verse 17). Since scripture is silent concerning the identity of this tree, the rabbis propose several suggestions. R. Jose identifies it as the fig tree, revealing the logic behind this assumption through a parable: when a king learns that the prince has committed a sexual indiscretion with one of the maid servents, he expells him from the palace. The prince is refused shelter by everyone except from this maid. Thus, since Adam and Eve use fig leaves to cover themselves, the darshan concludes that they ate from the fig tree.[1]

In the nimshal, R. Berekhiah portrays the actual refusal of the trees to allow Adam to use their leaves.[2] Theodor explains that the darshan interpreted תנדני("drive me away")[3] in Psalm 36:12, as תנדנד אותי ("shake me"), which is preserved in Pesikta deRav Kahana, Piska 20, לא תנדנד אותי כיר.[4] This anthropopathism, describing how each tree with a sense of moral indignation told Adam not to shake them for their leaves, may be viewed as humorous.

1. Although the darshan's statement that Adam's expulsion from the garden of Eden caused him to seek aid from the different trees conforms with the image in the parable, it contradicts the Biblical narrative.
2. If one removes the passage beginning with the words ומה היו אומר- יך לו (T. A. p. 140, 10) through לא תיסב מיני עלה(T. A. p. 141, 1), it would read, "he went around before all the trees yet they did not accept him, but the fig, in that he ate of her fruit, opened its doors...."
3. The root נוד may also mean "to shake or sway" as evidenced by I Kings 14:15 והכה ה' את ישראל כאשר ינוד הקנה כמים.
4. Bernard Mandelbaum, Pesikta deRav Kahana, 2 vols., (New York: The Jewish Theological Seminary of America, 1962), 1:315. Ms. Vatican 60 (p. 51/2) reads לא תנדנד כי לא תסב מני טרבין.

ויצמח ה' אלהים מן האדמה כל עץ נחמד למראה
וטוב למאכל ועץ החיים בתוך הגן ועץ הדעת
טוב ורע (בר' 9:2).

ומה היתה אותה התאנה, ר' אבין אמר ברת G. R. 15:7
שבע דאייטיית שבעתי יומיא דאבלי לעלמא, T. A. 141, 2
ר' יהושע דסיכנין בשם ר' לוי (אמר) ברת
עלי דאמטיית אליתא ובכיתא לעלמא.

Whereas the preceding comment determined that the fig is the fruit which God commanded Adam not to eat, Rabbis Abin[1] and Joshua narrow the identification to the particular species. R. Abin suggests ברת שבע, since the word שבע("seven") alludes to the seven days of mourning. R. Joshua identifies the species as ברת עלי[2] linking the name with אליתא[3] Both darshanim understand the name as reflecting the nature of the object.

---

[1] Ms. Vatican 60 (p. 51/2) reads אבון.

[2] Ms. Vatican 60 reads ברית אלי.

[3] Compare Joel 1:8 אלי כבתולה חגורת שק.

שם האחד פישון הוא הסבב את כל ארץ החוילה
אשר שם הזהב (בר' 11:2).

שם האחד פישון שהוא מגדל פשתן ומימיו מהלכין
כשופי.

G. R. 16:2
T. A. 142, 8

Part of the style of Genesis Rabba is to attribute meaning to proper names. An anonymous darshan interprets the river פישון as פשתן ("flax") and שופי ("quiet, tranquility").[1] Maharzav explains the latter interpretation as meaning "filled to capacity" (referring to the water level) and "quiet." Rashi, commenting on the Genesis verse, identifies the Pishon as the Nile river.[2]

---

[1] See R. Yoḥanan's comment in B. Soṭa 10a, about Samson being lame in both legs.

[2] Rashi cites Isaiah 19:9 which mentions flax as growing by the Nile. He also connects the phrase פשו פרשיו (Habakkuk 1:8) to the name פישון, based on the similarity in spelling, explaining that it is characteristic for the Nile to inundate.

וזהב הארץ ההוא טוב שם הבדלח ואבן השהם
(בר' 12:2).

G. R. 16:2
T. A. 143, 5

שם הבדלח ואבן השהם אמר ר' אייבו את סבור
כבדולח הזה שלפטמים ת"ל יגיד עליו ריעו
(מקנה אף על עולה) (איוב לו לג), מה זה
אבן טובה אף זה אבן טובה.

The word בדולח may refer either to a gum resin[1] or to a jewel. Being aware that the context is often the only means available in determining the precise meaning of a word, R. Aibu applies the phrase יגיד עליו ריעו (Job 36:33) to the word בדולח in the Genesis verse. This saying implies that the context or accompanying word will clarify the meaning, and since a precious stone is mentioned after הבדולח, then it also refers to the jewel. It is perhaps ironical that our darshan uses the phrase יגיד עליו ריעו to mean "its companion (רעו) will declare it" when the word רעו actually means "noise" or shouting."[1]

1. See Matanot Kehuna.
2. Eben Ezra explains the word רעו to mean "its shout," citing Exodus 32:17 וישמע יהושע את קול העם ברעה. For the use of רעו meaning "its companion" see Jeremiah 6:21.

ושם הנהר השלישי חדקל הוא ההלך קדמת אשור
והנהר הרביעי הוא פרת (בר' 14:2).

ושם הנהר השלישי חדקל שהוא חד בקולו. G. R. 16:3
T. A. 143, 9

The comment חד בקולו is clearly an interpretation of the name חדקל. Unfortunately, the succinct style which is characteristic of Genesis Rabba tends to conceal the darshan's intent as evidenced by this comment. Theodor, relying on Matanot Kehuna, explains that the river makes noise as it flows. In Genesis Rabba 16:3 we read, אמרו לחדקל למה קולך הולך, which supports Theodor's explanation that the midrash refers to the river's noise.

In B. Berachot 59b, R. Ashi interprets the name חדקל as שמימיו חדין וקלין. Rashi explains that "the waters are pungent, easy to weigh in scales (קל), and easy to drink."[1] Maharzav compares the waters to a sharp sword which cuts quickly. He suggests that the text be emended to read שחד וקל in conformity with Genesis Rabba 16:4, חדקל זו ירון שהיתה חדה וקלה בגזירותיה. In support of this explanation, it should be noted that Habakkuk 1:8 begins with וקלו מנמרים סוסיו וחדו מזאבי ערב, containing both of the words חד and קל. Based on the Habakkuk verse's use of חד and קל, the darshan may have intended to describe the river's waters as swift and torrential, contrasting with the river Pishon, whose waters are said to flow smoothly (בשופי).

---

[1] חריפין מיא וקלין לשקול במאזנים וטובין לשתות שאין מכבידין את הגוף.

ושם הנהר השלישי חדקל הוא ההלך קדמת אשור
והנהר הרביעי הוא פרת (בר' 14:2).

ר' יודן ור' הונה ר' יודן אמר הוא פרת G. R. 16:3
והוא כבר, פרת שפרה ורבה עד שעוכרים אותו T. A. 145, 3
בספינה, פרת שמימיו פרין ורבין, פרת שמפריד
והולך עד שכלה במגריפה, |כבר שמימיו כלין|,
כבר שפירותיו גסים ואינן יורדין בכברה.

With the exception of Maharzav, the traditional commentators and Theodor do not question R. Judan's statement that פרת and כבר are identical rivers. However, there is no justification from the Bible to warrant this identification. Maharzav, on the basis of Midrash Psalms 137, notes that Perat is called נהרות בבל. Also, Ezekiel 1:3 בארץ כשדים על נהר כבר locates the river Kevar in the land of Kasdim. Since Kasdim is בבל, then the rivers Kevar and Perat must be identical.

An alternative to uncover R. Judan's basis for this identification may be approached from the interpretations themselves. Whereas the commentators view each interpretation individually, perhaps it was the darshan's intention that the interpretations be understood in their entirety.

The comment on Perat, that its waters cause fruitfulness, is attested to in the comment which follows by R. Joshua of Siknin. He states that a plant by this river matures in thirty days; while a vegetable matures in three days! R. Joshua, reading the name Kevar as kevarah ("sieve"), explains that the fruit by that river cannot fit through a sieve because of its size. In a second pun, the name Perat is read מפריר("separate"). The darshan explains how the river separates into smaller streams until it ends (עד שכלה). Similarly, the river Kevar is so named because its waters come to an end (כלין).[2] A third interpretation of the river Perat has no parallel with the name Kevar. Originally, this may have been a separate comment as Sifre Deuteronomy 6 seems to suggest.[3]

Apparently, the parallel interpretations of the rivers Kevar and Perat demonstrate that the name alludes to the same river. R. Judan displays acumen in demonstrating how two unrelated names may be equated one to the other.

[1] Compare Genesis Rabba 82:7 which interprets כברת as כברה.

[2] "Rashi" explains that people say כבר היה נהר, indicating it ceased.

[3] דבר אחר נהר פרת שפורה ורב עד שעוברים אותו כספינות.

ושם הנהר השלישי חדקל הוא ההלך קדמת
אשור והנהר הרביעי הוא פרת (בר' 14:2).

G. R. 16:4
T. A. 146, 8

אמר ליה ר' תנחומא בשם ר' יהושע בן לוי
עתיד הקב"ה להשקות כוס תרעלה לאומות העולם
ממקום שהדין יוצא, מה טעם ונהר יוצא מעדן
להשקות את הגן אילו ד' מלכיות כנגד ד'
ראשים, שם האחד פישון זו בבל על שם ופשו
פרשיו (חבקוק א ח), על |שם| כנסא קורטא
קטוע פושכא, הוא הסובב את כל ארץ החוילה
שעלה והקיף את כל ארץ ישראל דכתי' בה
הוחילי לאלהים כי עוד אודנו (תהלים מב ו),
אשר שם הזהב אילו דברי תורה שהן נחמדים
מזהב ומפז רב, וזהב הארץ ההיא טוב מלמד
שאין תורה כתורת ארץ ישראל ולא חכמה
כחכמת ארץ ישראל, שם הבדלח ואבן השהם
מקרא ומשנה ותלמוד ותוספת ואגדה, ושם
הנהר השני גיחון זו מדי שהיה המן שף
עינים כנחש על שם על גחונך תלך ועפר
תאכל כל ימי חייך (בראשית ג יד), הוא
הסובב את כל ארץ כוש על שם המולך מהודו
ועד כוש (אסתר א א), ושם הנהר השלישי
חדקל זו יוון שהיתה חדה וקלה בגזירותיה
שהיתה אומרת לישראל כתבו על קרן שור שאין
לכם חלק באלהי ישראל, |הוא ההולך קדמת
אשור| אמר ר' הונא בג' דברים קדמה מלכות
יוון למלכות הרשעה הזאת בנאווסים
ובפנוקטין ובלשון, ר' הונא בשם ר' אחא כל
המלכיות נקראו לשם אשור על שם שהן מתעשרות
מישראל, אמר ר' יוסי בר' יהודה כל המלכיות
נקראו לשם נינוה על שם שהן מתנאות מישראל,
אמר ר' יוסי בר' חלפתא כל המלכיות נקראו
לשם מצרים על שם שמצירות לישראל, והנהר

הרביעי הוא פרת זה אדום, פרת שהיפירה
והיצירה לעולמו, פרת שפרת ורבת מברכתו
שלזקן, פרת שאני עתיד להפר לה בסוף,
פרת לשם סופה פורה דרכתי לבדי וגו'
(ישעיה סג ג).

This passage, attributed to R. Joshua b. Levi, discusses the retribution that God will exact against the four nations who subjugated Israel. The opening statement, "in the future, the Holy One, blessed be He, will make the nations drink from the cup of tar'elah ("reeling")[1] from the place where judgement is sent forth" is also found in Genesis Rabba 88:5, referring to the four cups of retribution.[2] The traditional commentators note that the Hebrew ממקום שהדין ("from the place that the judgement") is a play on מעדן("from Eden").[3] What the commentators do not state is that this verse is treated allegorically, referring to Jerusalem. R. Joshua b. Levi (in Genesis Rabba 55:7) interprets the name Moriah שמשם הקב"ה מורה על אומות העולם ומורידם לגיהינם. Similarly, in the present passage the darshan notes that judgement against the nations comes from Jerusalem (ממקום שהדין יוצא).

The verses 11-14 of Genesis 2 are interpreted as alluding to Babylonia, Media, Greece and Rome:

Verse	Kingdom	Proof Text	Comment
11 שם האדם פישון	Babylonia	פשו פרשיו	על |שם|...פושכא
11 הוא הסובב את כל ארץ החוילה	Babylonia	הוחילי לאלהים	

Verse	Kingdom	Proof Text	Comment
11 אשר שם הזהב			דברי תורה שהן נחמדים מזהב ומפז רב
12 וזהב הארץ ההיא טוב			תורה,חכמה...ארץ ישראל
12 שם הבדלח ואבן השהם			מקרא ומשנה ותלמוד ותוספת ואגדה
13 ושם הנהר השני גיחון	Media	על בחונך תלך	
13 הוא הסובב את כל ארץ כוש	Media	המולך מהודו ועד כוש	
14 ושם הנהר השלישי חדקל	Greece		חדה וקלה בגזירותיה
14 הוא ההולך קדמת אשור			בג' דברים קדמה מלכות יון למלכות הרשעה הזאת
14 והנהר הרביעי הוא פרת	Rome		שהיפירה
	Rome		שפרת ורבת
	Rome		להפר
	Rome	פורה דרכתי לבדי וגו'	

The word פשו(Habakkuk 1:8) is linked with the river פישון. Since the Habakkuk passage refers to the Kasdim, i. e. Babylonia,[4] the first river may be identified with Babylonia. The darshan also associates the name Pishon with Nebuchadnezzar, who is alluded to by reference of his diminuative stature,[5] ננס...פושכא . In a third identification, the darshan links the name החוילה with Psalm 42:6, הוחילי לאלהים("hope in God"). Apparently, R. Joshua b. Levi interprets the Genesis verse הוא הסובב את

ארץ החויילי to mean Nebuchadnezzer who surrounds the land which hopes in God - Israel. Although there is no verse cited supporting the interpretation "these are words of Torah that are more desired than gold and even much fine gold" for the words אשר שם הזהב, the darshan apparently had Psalm 19:11 in mind.

The second river, גיחון, is identified with Media, based on the Rabbinic comparison of Haman with the primordial serpent.[6] God curses the serpent saying, "on your belly (גחונך) you shall go." The word גחון is therefore connected with גיחון to allude to Media (Haman's country).[7]

The third river, חדקל, is identified with Greece by interpreting the name as meaning חד וקלה כגזירותיה.[8] The Ḥiddeḳel flowed to the east of Ashur, קדמת אשור, which is interpreted as meaning "before Ashur" or greater than Ashur. Greece surpassed Rome in three categories: in navigation, in building, and in language.

The fourth kingdom, Rome, is equated with the river פרת. Various interpretations are derived from the name Perat: Rome היפיר ("broke") or upset the world; Isaac blessed Esau, the progeniter of Rome that he should be fruitful (שפרת) and multiply; and God will destroy Rome[9] (להפר לה), as it says in Isaiah 63:3: פורה דרכתי לבדי ("Purah I have trodden alone").

R. Joshua b. Levi displays considerable skill in demonstrating how the four rivers mentioned in connection with Eden are an allusion to the four kingdoms which are destined to subjugate Israel, and against which

God will exact revenge.

1. See B. D. B. s. v. חרעלה.
2. This comment is also attributed to R. Joshua b. Levi.
3. Matanot Kehuna reads ממקום הרין, while Maharzav explains מקום רין. Theodor suggests that מערן was read מרין .
4. See Jeremiah 21:4; 50:1.
5. The word פושכא is Aramaic for טופח ("handsbreadth"). See Targum to Exodus 25:25.
6. Compare Numbers Rabba 14:12 א"ר פנחס שני אויבים לא נאררו עד שהשלים עליהם שבעים פסוקים הנחש והמן הרשע . See Genesis Rabba 19:2.
7. Maharzav compares the serpent to Haman in that both committed slander with the intent to destroy.
8. For a translation of the phrase חר וקלה see the earlier explanation of Genesis Rabba 16:3. The statement that Greece made Israel write on the horn of an ox may be derived from Daniel's vision of the fourth beast which symbolized Greece and had horns.
9. The third interpretation להפר לה כסוף, which parallels the Isaiah verse in meaning, is missing from Mss. Paris and Vatican 60 (p. 54/1).

ושם הנהר השלישי חדקל הוא ההלך קדמת
אשור והנהר הרביעי הוא פרת (בר' 14:2).

G. R. 16:4
T. A. 148, 2

... ר' הונא בשם ר' אחא כל המלכיות
נקראו לשם אשור על שם שהן מתעשרות מישראל,
אמר ר' יוסי בר' יהודה כל המלכיות נקראו
לשם נינוה על שם שהן מתנאות מישראל, אמר
ר' יוסי בר' חלפתא כל המלכיות נקראו לשם
מצרים על שם שמיצרות לישראל....

Genesis Rabba 16:4 depicts the four rivers mentioned in Genesis 2:11-14 as referring to the four kingdoms which subjugated Israel. The fourth river, Ḥiddeḳel, runs to the east of Ashur. Departing from the main theme of the passage, the darshanim explain how the names Ashur, Nineveh and Mitsrayim describe the relationship of these kingdoms with Israel. Ashur is interpreted מתעשר ("become wealthy"), and the nations which subjugated Israel did become wealthy and prosperous at Israel's expense. The interpretation of Nineveh as מתנאה("adorned themselves") is similar in meaning to the previous interpretation. The third interpretation links the name Mitsrayim with the verb מציר("oppress"), [1] alluding to the fact that these kingdoms oppressed Israel.

[1] Compare B. Sanhedrin 104b היו צריה לראש אמר רבא אמר רבי יוחנן כל המיצר לישראל נעשה ראש.

ויקח ה' אלהים את האדם וינחהו בגן עדן
לעבדה ולשמרה (בר' 2:15).

ויניחהו |בגן עדן| ר' יודן ור' ברכיה ר' G. R. 16:5
יודן אמר היניחו והיגן עליו ועידנו מכל T. A. 149, 1
אילני גן עדן, |ר' ברכיה אמר להניחו ולהגן
עליו ולעדנו מכל אילני גן עדן|.

The commentators focus on the distinction between R. Judan's and R. Berekhiah's position. It seems evident that both darshanim are concerned also with a problem in the text itself. Verse 8 states that God planted the garden in Eden "and put the man there, whom he had formed." In verse 15, the statement that God took the man "and put him in the garden of Eden" is redundant. The interpretation, then, seeks to explain that the words וינחהו בגן עדן refer to the benefit Adam received, or was to receive, from the garden: rest, protection and delight. By mentioning these benefits, the darshanim create a contrast with the conclusion of verse 15, "to work it and to keep it." There is then a reciprocal relationship - Adam must cultivate the garden; while the garden bestows its benefits on Adam.

ויפל ה' אלהים תרדמה על האדם ויישן
ויקח אחת מצלעתיו ויסגר בשר תחתנה
(בר' 21:2).

ויסגר בשר תחתנה אמר ר' חננא בר יצחק G. R. 17:6
עשה לו נוה לתחתיתו כדי שלא יהא מתבזה T. A. 157, 7
כבהמה....

In Genesis Rabba 14:10, the darshan relates that God originally made man with a tail like the animals, but removed it for the sake of man's honor. In the present midrash, R. Ḥinena b. Isaac interprets תחתנה in the phrase ויסגור בשר תחתנה("and He closed up the flesh in its place") as two words: תחת("bottom") and נוי[1] ("ornament"), explaining that God made an ornament (buttock) for man's bottom to avoid degradation.

There are several reasons why this passage may be understood as humorous. First, scripture describes how God caused a deep sleep to overcome Adam so as to remove a rib and create woman. The darshan adds that while Adam was sleeping God also beautified his posterior. Secondly, God created the universe and all living creatures, and only as an aftersight found "cosmetic surgery" to be necessary for man - the tail had to be removed and fleshy skin added. Finally, any subject matter which borders on the ribald or is merely somewhat indelicate is potentially humorous.

[1] Mss. Paris and Vatican 60 (p. 57/2) preserve the spelling נויי.

ויבן ה' אלהים את הצלע אשר לקח מן האדם
לאשה ויבאה אל האדם (בר' 22:2).

ר' יהושע דסכנין בשם ר' לוי ויבן כת'
התבונן מאיכן לברותה, אמר לא נברא אותה
מראש שלא תהא מוקרת ראשה, ולא מן העין
שלא תהא סוקרנית, ולא מן האוזן שלא תהא
צייתנית, ולא מן הפה שלא תהא דברנית, ולא
מן הלב שלא תהא קונתנית, ולא מן היד שלא
תהא משמשנית, ולא מן הרגל שלא תהא פורסנית
אלא ממקום צנוע באדם אפילו בשעה שאדם עומד
ערום אותו מקום מכוסה, ועל כל אבר ואבר
שהיה בורא היה אומר לה אשה צנועה אשה
צנועה, אפעלפיכן ותפרעו כל עצתי ותוכחתי
לא אביתם (משלי א כה), לא בראתי אותה מן
הראש והרי היא מוקרת ראשה ותלכנה נטויות
גרון (ישעיה ג טז), ולא מן העין והרי היא
סוקרנית ומסקרות עינים (שם שם), ולא מן
האוזן והרי היא ציתנית ושרה שומעת פתח
האהל (בראשית יח י), ולא מן הלב והרי היא
קונתנית ותקנא רחל (שם ל א), ולא מן היד
והרי היא ממשמשנית ותגנוב רחל את התרפים
(שם לא יט) ולא מן הרגל והרי היא פרסנית
ותצא דינה (שם לד א).

G. R. 18:2
T. A. 162, 5

Regarding the creation of woman, scripture uses the verb ויבן ("and He built"), whereas concerning Adam it employs ויברא ("and He created")[1] or וייצר("and He formed").[2] The different choice of verbs concerning the woman suggested to the darshan some added significance. Interpreting ויבן as though it were derived from the root [3] בון and not from בנה, he interprets this verb as implying discernment or consideration.

The darshan explains that before creating woman, God carefully considered from which part of Adam's body would be the most propitious to create her. The eye, mouth, heart, ear, hand, and foot were all considered but rejected, since a negative attribute is associated with each one (for example, curiosity, verbosity, jealousy). Finally, God chose the rib because it signifies the admirable quality of modesty and chaste behavior, but inspite of God's careful planning, woman resulted in having all the negative attributes God wished to avoid.[4]

The comment ridicules women; however, the manner in which it is presented makes it humorous. Had the darshan stated forthright that God formed woman and she turned out to be jealous or gossipy, he would have been merely offensive. The darshan plays with the element of surprise, however. God contemplates the creation of woman, which he had not done with man, and already one expects that she consequently will be superior. The darshan mentions the various parts of the body which might have been used but were rejected. The rib, selected because of its positive attributes, still cannot prevent the woman from possessing all of the negative qualities mentioned, and the element of surprise is thereby introduced by the darshan. Just as God first created man with a tail and then decided to remove it,[5] pointing to an imperfection in the creation, so does the creation of woman not turn out as God intended, despite all of His planning.

---

1. Genesis 1:27.

2. Genesis 2:7.

3. Genesis Rabba 18:1 also treats the word ויבן as בינה suggesting that the woman was created with more understanding than man. Compare II Samuel 12:19 ויבן דוד כי מת הילד.

4. See Genesis Rabba 80:5.

5. See Genesis Rabba 14:10.

ויאמר האדם זאת הפעם עצם מעצמי ובשר
מבשרי לזאת יקרא אשה כי מאיש לקחה זאת
(בר' 23:2).

G. R. 18:4
T. A. 163, 12

ויאמר האדם זאת הפעם וגו' יהודה בר' אמר
בתחלה בראה לו וראה אותה מליאה רירין ודם
והפליגה ממנו וחזר ובראה לו פעם שנייה היא
דהוא אמר זאת הפעם עצם מעצמי, זו היא
שלאותה הפעם, זו היא שהיא עתידה לקיש עלי
בזוג ולומר היאך מה דאת אמר פעמון זהב
(שמות כח לד), זו היא שהיתה מפעמתני כל
הלילה, כולהן אתמהן.

God brings the woman before man, whereupon Adam says, "This is now bone of my bones" (Genesis 2:23). One might infer from his words that if Adam specifies his satisfaction for this particular woman זאת הפעם ("this, now"), then he has rejected another created prior to her. R. Judah comments that God initially created a woman, but when Adam saw her full of discharge and blood, he felt revulsion; therefore, God removed and recreated her. The image the darshan portrays of the first creation is probably similar to that of a new born baby.[1] A similar midrash is found in Genesis Rabba 17:7 in which a matron asks R. Jose why woman was created in secret while man slept. Apparently, R. Jose intimated that immediately following the first creation of woman Adam was awake, but upon seeing her newly created, he rejected her.

In a second comment, the darshan interprets פעם as פעמון ("bell"), using the synonym זוג found in the Mishnah. In Leviticus Rabba 8:2, the darshan interprets Judges 13:25 ותחל רוח ה' לפעמו to mean היו סערותיו מקישות כמין זוג.[2] Matanot Kehuna explains the phrase להקיש עלי כזוג as meaning that Eve complained against Adam. As an alternative explanation, this writer offers the meaning "to excite." The description of Samson's hairs striking as a bell (cited above) is similar to the following statement by R. Ḥanan in Genesis Rabba 93:6:[3] כשעה שהיה מעלה חימה היו שערות לבו בוקעות כליו ויוצאות . The description of Judah's anger being so extreme that his chest hairs pierced through his clothes is not so far removed from the image of Samson's hair beating together like a bell. In Samson's case the agitation was probably sexual, since we immediately read about his meeting a woman from Timnat. Maybe the darshan understood the words זאת הפעם as an allusion to this woman who would excite Adam.

The third interpretation of פעם as a verb מפעמתני is explained by Matanot Kehuna as meaning "exciting him all night by thoughts."[4]

---

1. Compare Leviticus Rabba 27:7 (Margulus p. 639) אפעלפי שהתינוק הזה יוצא ממעי אמו מלוכלך ומטונף מלא רירין ודם הכל מחבקין ומנשקין אותו.
2. See Y. Soṭah 1:8 (17b) and B. Soṭah 9b.
3. See Targum Neophyti to Genesis 44:19.
4. Matanot Kehuna explains in the following note that this refers to a nocturnal emission.

ויהיו שניהם ערומים האדם ואשתו ולא יתבששו
(בר' 2:25).

ויהיו שניהם ערומים וגו' אמר ר' לעזר שלשה
הן שלא המתינו בשלוותן שש שעות, אילו הן
אדם הראשון וישראל וסיסרא, אדם הראשון ולא
יתבוששו לא באו שש שעות, ישראל וירא העם כי
בושש משה (שמות לב א) באו שש שעות, סיסרא
מרוע בושש רכבו לבוא (שופטים ה כח) בכל
יום היה למוד לבוא בג' שעות בר' שעות,
היום באו שש שעות ולא בא אתמהא.

G. R. 18:6
T. A. 168, 1

In B. Shabbat 89a one reads: ר' יהושע בן לוי מ"ר וירא העם כי בושש משה אל תקרי בושש אלא באו שש בשעה שעלה משה למרום אמר להן לישראל לסוף ארבעים יום בתחלת שש אני בא... . R. Joshua b. Levi, commenting on Exodus 32:1, "And the people saw that Moses delayed to come down from the mountain," explains that Moses told the people that he would return from Mount Sinai after forty days and at the beginning of the sixth hour. The people erred in their calculations, and when they thought the sixth hour had passed, they asked Aaron to make them a god. The darshan explicitly states that בושש("delay") is to be read as two words באו שש("six (hours) came").

In addition to interpreting the Exodus verse as similar to that found in the Shabbat passage, Genesis Rabba 18:6 incorporates two additional comments which also pertain to delay, both derived by interpreting the letters בשש as באו שש. Judges 5:28 states that Sisera delayed (בושש) in returning from battle. The darshan explains that Sisera was accustomed to return by the third and fourth hour so that when six hours were passed (באו שש) and he had not returned, they knew that he had been delayed.

Genesis 2:25 reads, "they were not ashamed." R. Leazer interprets the Hebrew יתבששו as if it meant "delay" (בושש). He explains that Adam and Eve did not remain in their tranquility for six hours.[1] The verse immediately following, Genesis 3:1, begins the narrative of the serpent which results in Adam's and Eve's expulsion from the garden of Eden. The effect of R. Leazer's interpretation is to foretell the outcome of the story of the serpent before it begins.

[1] According to B. Sanhedrin 38b, from the time Eve was created, (the seventh hour) until they both were expelled from the garden, (the twelfth hour), composed a period of six hours.

ותפקחנה עיני שניהם וידעו כי עירמם הם
ויתפרו עלה תאנה ויעשו להם חגרת (בר' 3:
7).

G. R. 19:6 ויתפרו עלה תאינה אמר ר' שמעון בן יוחי
T. A. 175, 8 עלה שהביא תואנה לעולם. אמר ר' יצחק
קלקלת עובדיך סב חוט חייט.

Although it is evident that תואנה is a play on תאנה ("fig"), the commentators disagree as to its meaning. Maharzav emends תואנה to תאניה ("mourning"), explaining that the fig was responsible for grief in the world.[1] There is no basis for this emendation in any of the manuscripts.

Theodor understands תואנה as having the same meaning as in Judges 14:4 כי תואנה הוא מבקש מפלשתים ("for He sought a pretext against the Philistines"). Theodor explains that by the fig, the serpent sought and found an excuse to beguile the woman, thereby causing death in the world.[2]

In a second comment to this verse, R. Isaac states, "you sinned, take thread and sew." The reference to sewing is derived from the word ויתפרו ("and they sewed") in the Genesis verse. Maharzav explains that a sin is similar to a rend. Yefe To'ar elaborates on this image emphasizing that if someone sins he should not despair and continue to sin; rather, he should mend the tear, i. e., repent.

Maybe R. Isaac's comment is based on a play on words. The words

קלקלת עוכריך are synonymous with חטא ("sin"). Because of Adam's sin, he took a thread (חוט) and sewed (חייט). The Bible presents a causal relationship between Adam's sin and his need to sew, and the darshan emphasizes this relation by comparing sin (חטא) to a thread (חוט).

1. Matanot Kehuna's explanation is similar to Maharzav's; however, he does not mention an emendation explicitly.
2. The Targum translates תואנה in Judges as תוסקפא. This same word is used in Deuteronomy 22:14 to translate עלילות דברים the false accusations a husband brings against his wife. See Rashi to Ezekiel 24:12.

וישמעו את קול ה' אלהים מתהלך בגן לרוח
היום ויתחבא האדם ואשתו מפני ה' אלהים
בתוך עץ הגן (בר' 3:8).

G. R. 19:8
T. A. 177, 4

אמר ר' ברכיה וישמעו וישמיעו שמעו קולן
שלאילנות אומרים הא גנבא דגנב דעתיה
דברייה, אמר ר' חנינא בר פפא וישמעו
וישמיעו שמעו קולן שלמלאכי השרת אומרים
ה' אלהים הולך לאותן שבגן אתמהא, ר' לוי
ור' יצחק ר' לוי אמר מת אותו שבגן, ר'
יצחק אמר מתהלך לו אתמהא, אמר להן הקב"ה
לרוח היום לריוח היום, הרי אני מרויח לו
את היום, כך אמרתי לו כי ביום אכלך ממנו
מות תמות (בראשית ב יז), אין אתם יודעים
אם יום אחד משלי אם יום אחד משלכם, אלא
הריני נותן לו יום אחד משלי שהוא אלף שנה
והוא חי תשע מאות ול' שנה ומניח שבעים
לבניו הה"ד ימי שנותינו בהם שבעים שנה
וגו' (תהלים צ י).

Rabbis Berekhiah and Ḥaninah both interpret the intransitive verb וישמעו ("and they heard") as the transitive וישמיעו,[1] suggesting that it was either the trees or the angels which Adam and Eve first heard. This interpretation contradicts the plain meaning of the verse that whom they heard was God. A possible reason the darshanim saw the necessity to interpret the verb וישמעו in verse 8 is its apparent contradiction with the sentences which follow. According to Maharzav, verse 9 begins "And the Lord God called" which should logically precede verse 8 if translated "and they heard the voice of the Lord God." Second, in verse nine one reads that God called only to Adam (the woman is not mentioned), yet in verse eight it says they both heard. Based on these apparent contradictions, Maharzav concludes that the first voice was not from God. R. Berekhiah describes the trees as accusing Adam;[2] while R. Ḥaninah ascribes the voice to the angels, who were surprised that God should go to Adam and Eve.[3]

The interpretation of Rabbis Levi and Isaac focus upon the words מתהלך כגן. R. Levi bisects מתהלך to derive מת("dead").[4] The assumption here is that Adam now will die since he has transgressed God's command. On the other hand, R. Levi reads the words as conveying astonishment "he goes in the garden!" If God decreed that Adam would die once he ate the fruit, why was Adam still alive?

The question, why did Adam not die immediately, is legitimate. The answer is derived in part from the words לרוח היום , reading instead לריוח היום("for the extension of the day").[5] God explains that the duration of the day He specified lasts for a thousand years.

The humor in this passage involves the treatment of the angels. They are dumbfounded to see man still alive, as they were sure he would die after eating the fruit. God has to explain to them that they misunderstood - the day of death is to be calculated according to God's reckoning and not by man's calendar.

---

1. Often the hif'il form appears without a yod, as in Deuteronomy 4:10, where one reads ואשמעם ; while the same verb and suffix is written ואשמיעם in Isaiah 48:3.

2. See Genesis Rabba 15:7.

3. Maharzav writes that the angels proclaim that God is going to the garden to judge Adam for the transgression. The difficulty with this explanation is that R. Ḥaninah does not mention judgement, and he concludes his comment with אתמהא, which indicates surprise.

4. שמואל ואלרכערג, דרכי השינויים, דף סח· (הערה רט)
"ויש לי קצת סמך לזה כי מצינו לר' לוי שרש כעין זה
.תיבת מתחולל נוטריקון מת חלל."

5. See Jastrow, Dictionary, s.v. רווח.

אל האשה אמר הרבה ארבה עצבונך והרנך בעצב
תלדי בנים ואל אישך תשוקתך והוא ימשל בך
(בר' 16:3).

G. R. 20:7
T. A. 190, 7

ואל אישך תשוקתך ד' שוקים הן, אין שוקה
שלאשה אלא על אישה ואל אישך תשוקתך, אין
שוקו שליצר הרע אלא על קין וחביריו ואליך
תשוקתו (בראשית ד ז), אין שוקין שלגשמים
אלא על הארץ פקדת הארץ ותשוקקיה (תהלים
סה י), ואין שוקו שלהקב"ה אלא על ישראל
ועלי תשוקתו (שה"ש ז יא), חשים אנו ואפעלפי
שאנו חשים (לו) אנו מקוים לישועתו
שלהקב"ה....

In punishing the woman, God decrees that her desire will be for her husband. Commenting on the different types of desire, the darshan lists four (three others besides the present), with a supporting proof text for each category.

Citing Genesis 4:7 "sin crouches at the door, and to you shall be his desire," the darshan includes the desire of Yetser Hara' for Cain, and those like him. Another category is the rain's desire for the earth. The darshan points out Psalm 65:10 פקדת הארץ ותשקקה ("you visited the earth and watered her"), interpreting ותשקקה as though it meant the rain's desire. The final type of desire is God's for Israel. The darshan appropriately cites a verse from Song of Songs (ועלי תשוקתו) which is understood as symbolically representing God and Israel.

There is an additional comment which expresses Israel's desire for

God. The darshan interprets תשוקה as תש ("weak") and קוה ("hope"), explaining that although Israel is weak she hopes for God's salvation.

וקוץ ודרדר תצמיח לך ואכלת את עשב השדה
(בר' 18:3).

G. R. 20:10
T. A. 193, 3

וקוץ ודרדר תצמיח לך קוץ זו קינרס ודרדר
זו עכבית |ויש שמחליפין קוץ זו עכבית
ודרדר זו קינרס שהיא עשויה דרים דרים|.

The darshan identifies the thorns and thistles which the earth brings forth for man to eat as artichokes and cardoons respectively. However, there are those who reverse the order, identifying the thistle (דרדר) with the artichoke. This is derived by reading דרדר as two words דרים דרים, which Theodor explains[1] as the Aramaic דרא ("circle").

---

[1] See *Aruch*, s. v. קרנס.

בזעת אפיך תאכל לחם עד שובך אל האדמה כי
ממנה לקחת כי עפר אתה ואל עפר תשוב
(בר' 3:19).

G. R. 20:10
T. A. 194, 5

בזיעת אפך תאכל לחם אמר ר' אבהו זה אחד
מה' דברים שהן סימן יפה לחולה ואילו הן
עיטוש וזיעה שינה וחלום וקירי, עיטוש
עטישותיו תהל אור (איוב מא י), זיעה בזעת
אפך תאכל לחם, שינה ישנתי אז ינוח לי
(איוב ג יג), חלום ותחלימני והחייני (ישעיה
לח טז), קירי יראה זרע יאריך ימים (שם
נג י), רבנין דקיסרי אמ' אף הילוך מיעים
בדרך הארץ מה טעם מהר צועה להפתח ולא
ימות (שם נא יד), ר' חגי בשם ר' יצחק
בלבד כל יחסר לחמו (שם שם).

The darshan lists five phenomena which he considers auspicious signs for someone sick. With each, a proof text is cited in support.

Sneezing is mentioned only once in the Bible, עטישותיו תהל אור (Job 41:10), in a passage which makes no mention of sickness. The commentators offer no explanation as to why the darshan perceives sneezing to be an indication of recovery.[1]

Based on Genesis 3:19 "in the sweat of your face you shall eat bread," perspiration also is seen as a sign that one would recover. Apparently, the darshan believes that if the ill sweat then they soon would eat again.

Sleep and dreams are also mentioned as propitious signs. In Isaiah 38:16 one reads ותחלימני והחייני ("and you restore me and make me live").[2] The homographic root חלם indicates dreaming and recovery from illness. The darshan interprets the verb ותחלימניas dreaming, and therefore an indication that the sick will live (ותחייני).

A fifth sign, a nocturnal emission, is derived from Isaiah 53:10 יראה זרע יאריך ימים ("he shall see offspring and shall prolong his days"). The word זרעin the verse means offspring; however, the darshan interprets it literally as seed (semen), concluding that a nocturnal emission signifies recovery.

The rabbis of Caesarea include a normal bowel movement[3] as an auspicious sign, based on Isaiah 51:14 מהר צועה ולא ימות. Maharzav suggests that the rabbis intended צועה ("stoop") to be read צואה ("excrement"). The darshanim demonstrate that the laws of the physical world - in this particular case the signs indicating recovery from illness - may be learned from scripture.

1. Perhaps the darshan read תחל(הלל) as the verb חולה ("sick"), thereby deducing that sneezing is beneficial (אור) for someone sick.
2. Maharzav sees a problem in the order of these two words, since logically God would bring someone back to life והחייני and subsequently would heal him ותחייני
3. Compare II Chronicles 21:19 "... after the end of two years, his bowels came out by reason of his sickness: so he died in great agony.... "

ויקרא האדם שם אשתו חוה כי הוא היתה
אם כל חי (כר' 20:3).

G. R. 20:11 ויקרא האדם שם אשתו חוה נתנה כחיוויתה
T. A. 195, 1 ומצתתה כחיויה, חיווה לה כמה דורות
איכרה, אמר ר' אחא חוויה חוויך ואת
חוויה ראדם.

According to Genesis 2:22-24 when God created woman, Adam called her אשה because she was taken from man איש. It is further explained that a man shall leave his parents and cleave to his wife, and that they shall become one. Immediately following this passage, one reads how the serpent beguiled the woman to eat the fruit forbidden to them; consequently, God pronounced punishment, and scripture states, "And the man called his wife's name Eve (Ḥavva) because she was the mother of all living (Ḥay)." Maharzav notes that she should have been called חיה, which would be closer to חי. There seems to be another problem which may have preoccupied the rabbis: only in Genesis 4:1 is it recorded that she first gave birth to Cain. Would it not have been more logical that Adam name her at that point, instead of after God's judgement against them?

Sensing this incongruity, the rabbis interpret her name negatively. With profound irony, R. Aḥa reads חוה as the Aramaic חיויה ("serpent"). As the serpent beguiled her, so she enticed Adam to disobey God. In the context of the garden of Eden, the interpretation which links her with the serpent appears more convincing than the interpretation which designates her as "the mother of all living." There is further irony in the fact that the snake's machinations brought death into the world, and Eve's name is associated with life.[1]

---

[1] There are two other interpretations: the name חוה is explained as חיווה ("he showed"), indicating that she was shown the many generations that were lost because of her actions. This comment is also found in Genesis Rabba 19:6. Secondly, the opening comment reads חוה as חיוויתה, which probably indicates an advisor (עזר כנגדו); however, Eve turned out to be an eavesdropper like the serpent. Compare the use of צייתנית in Genesis Rabba 18:2. See, Louis Ginzberg, *The Legends of the Jews*, Vol. V, p. 91 and p. 134.

ויקרא האדם שם אשתו חוה כי הוא היתה
אם כל חי (בר' 20:3).

כי היא היתה אם כל חי ר' שמעון בן אלעזר
א' עם כל חי, תני העשיר עולה עמו העני
אינה יורדת עימו....

G. R. 20:11
T. A. 195, 3

In B. Ketubot 61a, one reads in a baraita that a woman benefits from her husband's financial success but is not deprived because of his misfortune. [1] Immediately following this statement, the same principle finds expression in a midrashic interpretation of Genesis 3:20: אמר רב הונא מאי קראה והיא בעולת בעל בעלייתו של בעל ולא בירידתו של בעל. R. Huna interprets בעולת בעל ("a man's wife") as בעלייתו של בעל ("in the husband's ascent"), or his success. The Bavli passage continues to cite Genesis 3:20, ר' אלעזר אמר מהא כי היא היתה אם כל חי לחיים ניתנה ולא לצער ניתנה . R. Eleazer explains the word חי as meaning life or prosperity, and not as suffering.

In Genesis Rabba 20:11 we find this baraita associated with the same Genesis verse. Unlike R. Eleazer, the anonymous darshan interprets the word אם ("mother") as עם ("with")[2] - she accompanies her husband in success but not in failure. [3]

The darshan may have chosen this verse in the Adam and Eve narrative since as the first couple they act as a paradigm. Ironically, though, it is Eve, the wife, whom the rabbis perceive as instrumental in Adam's misfortune, and not Adam, the husband.

1. See Y. Ketubot 5:6 (30a).

2. The interpretation of אם with עם is similar to the following passage in B. Berakhot 56a which comments on Deuteronomy 28:32 בניך ובנותיך נתונים לעם אחר זו אשת האב. Apparently, the word לעם is read לאם.

3. For a more detailed explanation, see Theodor's commentary.

ויעש ה' אלהים לאדם ולאשתו כתנות עור
וילבשם (בר' 21:3).

G. R. 20:21
T. A. 196, 4

ויעש ה' אלהים לאדם ולאשתו כתנות עור
וילבישם בתורתו של ר' מאיר מצאו כתוב
כותנות אור אילו בגדי אדם הראשון שרומין
לפנס, רחבים מלמטן וצרים מלמעלן....

The opening words of this comment, "In R. Meir's Torah they found written...", are identical to Genesis Rabba 9:5. R. Meir there punned the word מאר in order to derive מות while in the present example he interprets the word עור ("skin") as אור ("light"). It is further elaborated that these garments of skin were similar to a lamp, in that they are wide at the bottom and narrow above. It is interesting that this same description is applied by R. Ḥisda[1] to the woman's appearance - she is built "wide below and narrow above" so as to accommodate a fetus.[2]

---

[1] Genesis Rabba 18:3.

[2] For an extensive discussion on R. Meir's comment, see Minḥat Yehudah.

וישלחהו ה' אלהים מגן עדן לעבד את האדמה
אשר לקח משם (כר' 23:3).

אמר ר' יהושע בן לוי כשבראו בראו במידת הדין G. R. 21:7
ובמידת רחמים וכשטרדו טרדו במידת הדין T. A. 202, 5
ובמידת רחמים הן האדם הא אדם לא יכולתה
לעמור בציווייך אפילו שעה אחת אתמהא.

Schorr[1] cites Matanot Kehuna's comment to this midrash that the darshan interprets הן as expressing "outcry and wailing." Disagreeing with this explanation, Schorr questions the darshan's derivation of the precise time of man's inability to obey God's command which is one hour. He concludes that הן was read as the Greek ἕν , meaning one. This reading of הן as Greek is witnessed several times in Rabbinic literature,[2] and even Schorr's most bitter opponents consider this to be a possibility.[3]

Theodor, probably basing his comment on Maharzav, explains that the two names of God are interpreted as מידת הרחמים and מידת הדין. He attributes the interpretation "this man was not able to stand..." to God; however, the problem with this explanation is that the word בציווייך ("in your command") indicates that the words are spoken by someone other than God.[4]

The explanations of this midrash are problematic, and even Schorr's identification of הן as Greek is not without its difficulties. The darshan may have intended the words אפילו שעה אחת ("even one hour") to be understood figuratively. Another more likely possibility is that the darshan was aware of a tradition which states that Adam transgressed one hour after he was given the commandment not to eat of the fruit. It is written in B. Sanhedrin 38b, א"ר יוחנן בר חנינא שתים עשרה שעות הוי היום... ...תשיעית נצטורה שלא לאכול מן האילן עשירית סרח... According to R. Yoḥanan's explanation, Adam was commanded in the ninth hour after he was created not to eat of the fruit - in the tenth hour he transgressed. Though this is insufficient to disprove Schorr's statement that R. Joshua b. Levi read הן as Greek, it does create doubt.

1. Schorr, Heḥaluts, Book 9, note 63.
2. See Aruch, s.v. הן .
3. Majer Kohn Bistritz, Bi'ur Tit Hayavan, [Conflagration of the Mire of Greece] (Pressburg: Löwy and Alkalay, 1888), p. 186.
4. Perhaps the darshan intended the angels.

ויגרש את האדם וישכן מקדם לגן עדן את
הכרבים ואת להט החרב המתהפכת לשמר את
דרך עץ החיים (בר' 3:24).

G. R. 21:8
T. A. 203, 2

ויגרש את האדם ויגרס, הראה לו חרבן בית
המקדש ויגרס בחצץ (איכה ג טז), ר' לוליני
בר טיברי בשם ר' יצחק למגרשה שלעדן טרדו
והושיב עליו שומרים שישמרוהו הה"ד ועל
העבים אצוה מהמטיר עליו מטר (ישעיה ה ו).

Genesis 3:23 begins "And the Lord God sent him out of the garden of Eden," while the following verse reads "And He drove out the man." Why does scripture reiterate the fact that God expelled Adam from the garden? Explaining the significance of ויגרש (verse 24), the darshan links it with Lamentations 3:16 ויגרס בחצץ שני.[1] By associating the two words ויגרס-ויגרש, the expulsion of Adam from the garden of Eden is equated with the destruction of the Temple and the Exile.[2] Apparently, the darshan views the punishments for transgressing God's law first by Adam and later by the generation of the first Exile as similar in the degree of their severity.

A second problem with verse 24 is scripture's silence concerning the place where God banished Adam. R. Lulianus understands the choice of ויגרש as an indication that Adam was banished to the area surrounding Eden, the מגרש. According to Numbers 35:3-5 the term migrash refers to the first thousand cubits surrounding a city where the cattle and goods were kept.[3]

The midrash concludes that Adam was expelled and watchmen (שומרים)

were stationed to protect it. This is probably a reference to the keruvim at the east of the garden whose function was לשמור את דרך עץ חיים ("to guard the way to the tree of life"). The darshan cites Isaiah 5:6, ועל העבים אצוה מהמטיר עליו מטר, which is taken from an allegory describing a vineyard which produced a disappointing crop (a theme reminiscent of Adam in the garden of Eden). Maharzav perceptively notes that מטר is the Aramaic equivalent of the Hebrew שמר, explaining the darshan's choice of the Isaiah verse in connection with the watchmen.

1. The darshan reads ויגרש as though it were spelled with the letter sin instead of a shin.
2. Genesis Rabba 19:9 draws an explicit comparison between Adam's expulsion and the destruction of the Temple.
3. These verses make a distinction between the first thousand cubits and two thousand cubits measured from the wall of the city. B. Soṭah 27a states, "above it says one thousand cubits, how? One thousand cubits migrash, and two thousand cubits; fields and vineyards."

והארם ירע את חוה אשתו ותהר ותלר את
קין ותאמר קניתי איש את ה' (כר' 4:1).

G. R. 22:2
T. A. 204, 10

|והאדם ידע וגו'| ר' הונא ור' יעקב כשם
ר' אכא לא שימש כרייה קורם לארם הראשון
ארם ירע אין כת' כאן אלא והארם, ירע
הוריע ררך ארץ לכל, ידע מאי זו דרך שליווה
נישלה, ירע מה עכרת ליה חוויה, אמר ר'
אחא חיויה חוויך ואת חוויה רארם.

Scripture describes the cohabitation between Adam and Eve with the words והארם ירע את חוה. The darshan,[1] questioning the significance of the definite article in the phrase "and the man,"[2] concludes that man was the first living being to procreate.

The verb ירע ("know"), which indicates sexual intercourse, is also examined. Two interpretations treat ירע as indicating knowledge or understanding. Adam knew the tranquility he had lost, and he understood what Eve had done. Another interpretation treats the intransitive verb ירע as the transitive הוריע ("he made known").[3] He made known דרך ארץ ("procreation") to all.

The first interpretation is amusing for two reasons. It suggests that the animals were unaware of how to reproduce until they observed Adam and Eve.[4] Second, the word ירע, and especially דרך ארץ, are euphemistic though the context suggests neither intimacy nor privacy.[5]

[1] Ms. Vatican 60 (p. 76/1) begins ר̇ חנינא ור̇ יעק̇ בר אבין כש̇ ר̇ אבא בר כה̇

2. Genesis 4:25 reads וידע אדם עוד. Compare Genesis 4:17.

3. Compare Genesis Rabba 8:4 ה"ה כי יודע ה' דרך צדיקים כי הו-דיע... See the interpretation of וישמיעו-וישמעו in Genesis Rabba 19:8.

4. Compare this approach with B. 'Eruvin 100b, אילמלא לא ניתנה תורה היינו למידין צניעות מחתול...ועריות מיונה דרך ארץ מתרנגול...

5. See Genesis Rabba 20:11. Also, the statement that Adam knew what Eve did to him explains Adam's cognizance of Eve's role in causing them to be expelled from the garden. If anything, this caused a bitterness which contrasts with the intimacy of the words "And the man knew Eve."

הלוא אם תיטיב שאת ואם לא תיטיב לפתח
חטאת רבץ ואליך תשוקתו ואתה תמשל בו
(בר' 4:7).

G. R. 22:6
T. A. 211, 2

אמר ר' אבא בר יודן לליסטים שפוף שהיה
יושב בפרשת דרכים, כל דעבר הוא אמר הב
מה דעלך, עבר פיקח אחד וראה שאין בו
תוחלת התחיל מכתתו, כך כמה דורות איבד
יצר הרע, דור אנוש ודור המבול ודור
הפלגה, כיון שעמד אברהם וראה שאין בו
תוחלת התחיל מכתתו הה"ד וכתותי מפניו
צריו וגו' (תהלים פט כד).

This parable describes a highwayman who, though lacking the physical means, intimidates travelers into surrendering their possessions. Only one person astute enough to realize his harmlessness strikes the bandit. The intent of the parable is to explain that the generations prior to Abraham succumbed to their Yetser Hara', and that only Abraham, perceiving its impotency, struck back.

The darshan probably interpreted צריו in the proof text[1] of וכתותי מפניו צריו as יצריו (=יצר הרע). Abraham fought back before his Yetser, and the weakness of the Yetser Hara' is stated explicitly in the Genesis verse. God tells Cain that sin crouches at the door, yet he may rule over it.

---

[1] Psalm 89:24.

הלוא אם תיטיב שאת ואם לא תיטיב לפתח
חטאת רבץ ואליך תשוקתו ואתה תמשל בו
(בר' 4:7).

G. R. 22:6
T. A. 212, 3

ר' חנינא אמר אם בא יצרך להסחיקך רומיהו
בדברי תורה יצר סמוך תצור (ישעיה כו ג),
ואם עשיתה כן אני מעלה עליך כילו בראת
את השלום תצור שלום (שם שם) אין כת' תנצור
אלא תצור, ואם תאמר שאינו ברשותך תלמוד
לומר כי בך בטוח (שם שם), וכבר כתבתי לך
בתורה ואליך תשוקתו ואתה תמשל בו, ר' סימון
אמר אם בא יצרך להסחיקך שמחהו בתורה יצר
סמוך, ואם עשית כן מעלה אני עליך כאילו
בראת ב' עולמות שלום אין כת' אלא שלום
שלום וגו' (שם שם).

Rabbis Ḥanina and Simeon advise that Torah be used to combat the incitement of one's *Yetser*. Both rabbis base their statements on Isaiah 26:3, יצר סמוך תצר שלום שלום כי בך בטוח. R. Simeon, interpreting סמוך as שמח, explains that to counter one's *Yetser*, one should gladden it with words of Torah.[1] R. Ḥanina, with reference to the same words, comments רומיהו בדברי תורה. In the printed edition, one finds רחהו instead of רומיהו, while Mss. Paris, Oxford and Vatican 60 preserve רמחיהו/רומחיהו. With such divergent traditions, it is difficult to come to any definite statement about the interpretation.[2]

The root נצר ("guard, preserve") may, as witnessed in the Bible, either retain or drop the nun. In Psalm 140:2 (5) we read מאיש חמסים תנצרני; whereas in Psalm 32:7, לי מצר תצרני. In the Isaiah verse the nun in תצור is dropped, and the darshanim interpret it as though it were derived from יצר ("form"). R. Ḥanina explains that if one counters his Yetser, he is considered to have created peace; while R. Simeon's analogy likens his actions to creating This World and the World to Come.

1. See Heineman, Darkhei Ha'agadah, pp. 127-128. Compare Proverbs 12:25 דאגה בלב איש ישחנה ודבר טוב ישמחנה.

2. Tur-Sinai proposes that סמוך was interpreted as meaning lying or asleep, based on Song of Songs 2:5 סמכוני באשישות רפדוני בתפוחים. He emends the text to read דמכהו, indicating that one can make the Yetser sleep with words of Torah. This explanation is problematic primarily because there is no basis in any text for the emendation. See Ben Yehudah, Dictionary and Thesaurus of the Hebrew Language, ed. Tur-Sinai 8 vols., (New York, London: Thomas Yoseloff, 1960), p. 6613.

ויאמר לו ה׳ לכן כל הרג קין שבעתים יקם
וישם ה׳ לקין אות לבלתי הכות אתו כל
מצאו (כר׳ 15:4).

ויאמר לו ה׳ לכן כל הורג קין וגו׳ G. R. 22:12
ר׳ יהודה א׳ נתכנסו |בהמה וחיה ועוף לתבוע| T. A. 218, 4
דיקיין שלהבל אמר לו הקב"ה לך אני אומר כל
הורג קין וגו׳, ר׳ נחמיה א׳ לא כדינן
שלרוצחנין דין קין, קין הרג ולא היה לו ממי
ללמוד, מיכן ואילך כל הורג יהרג.

In response to Cain's fear that he will be killed, God says, "Therefore whoever slays Cain, vengeance shall be taken on him sevenfold...." If Cain and his parents were the only people who populated the world at that time, to whom was God addressing these words?[1]

R. Judah explains that the animals and fowl gathered to demand justice on Abel's behalf. He interprets לכן ("therefore") as two words לך ("go") and אני ("I"). Before Cain's accusors, God tells Cain, "Go, I say anyone who kills Cain...." R. Neḥemia investigates the reason for God's apparent leniency. He interprets לכן as לא כן[2], explaining that Cain cannot be punished like other murderers since there was no precedent.[3]

A third comment to this verse, attributed to R. Levi and similar to R. Judah's interpretation, explains that the serpent demanded punishment for Abel's murder. The words לך אני (from לכן) appear to be directed toward the snake. In addition to a marginal note in the London manuscript, this interpretation is preserved in Ms. Vatican 60.[4]

The darshan's description of the animals and fowl gathering to demand fitting retribution may be tinged with humor. The comment attributes not only speech to all creatures, but also a sense of justice. They perceive that Cain is a murderer, and that he must be punished. The irony of R. Levi's comment that the serpent demands justice on Abel's behalf is that it was the serpent who caused Adam and Eve to transgress God's commandment, therefore being responsible for death in the world.

1. Seth was not born until some 130 years later, according to Genesis Rabba 24:6.
2. The words לא כן are found in Ms. Vatican 60 (p. 80/2) in addition to the text that Theodor notes. See also Theodor's mention of the Septuagint and other translations of this verse.
3. Compare the saying in B. Zebaḥim 106b לא ענש אא"כ הזהיר.
4. א̇ ר̇ לוי כא נחש הקרמוני לתבוע דיקיון שלהבל א̇ לו הק̇ב̇ה לך
.אני או̇ כל הרג קין ייהרג (ד ף 80/2)

וידע קין את אשתו ותהר ותלד את חנוך ויהי
בנה עיר ויקרא שם העיר כשם בנו חנוך
(בר' 4:17).

... אמר ר' פינחס קרבם בתימו לעולם למחר G. R. 23:1
בתיהם נעשים קבריהם, משכנותם לדור דור T. A. 221, 4
שאינן לא חיים ולא נידונין, ולא עוד אלא
שקראו בשמותם עלי אדמות ויהי בונה עיר
ויקרא שם העיר כשם בנו חנוך.

Psalm 49:12, "their inward thought (קרבם) is, that their houses shall continue for ever, and their dwellings (משכנותם) to all generations....", is understood to be a reference to the Generation of the Flood. R. Pinḥas interprets the verse so as to derive the opposite of the peshaṭ. By rearranging the letters of קרבם to derive [1] קבריהם he explains that their homes became their graves.[2] Though they assumed that their dwellings[3] would exist eternally, their generation was never to be resurrected.[4]

R. Pinḥas' interpretation creates a paradox - the verse expresses a certain thought, yet the darshan demonstrates that the opposite is true.

1. In Midrash Tehillim 49:3 the words אל תקרא are added. See B. Mo'ed Ḳaṭan 9b.
2. When the flood came they drowned in their homes, which in effect became their sepulcher or בית עולם.
3. The word משכן may also have been associated with the grave. In Isaiah 22:16 we read, חצבי מרום קברו חקקי בסלע משכן לו.

4. Compare B. Sanhedrin 108a, ר"י בן בתירא אומר לא חיין ולא נדונין שנאמר לא ידון רוחי באדם לעולם לא דין ולא רוח.

ויולד לחנוך את עירד ועירד ילד את מחויאל
ומחייאל ילד את מתושאל ומתושאל ילד את למך
(בר' 4:18).

ויולד לחנוך את עירד ועירד ילד את מחוייאל G. R. 23:2
וגו' אמר ר' יהושע בן לוי כלהון לשון מרדות T. A. 222, 3
הן, עירד עורדן אני מן העולם, מחויאל מוחן
אני מן העולם, מתושאל מתישן אני מן העולם,
מה לי ללמך ולתולדותיו.

Commenting on Genesis 10:25, "the name of one was Peleg; for in his days the earth was divided (niflegah)," R. Simeon b. Gamliel explains that the first generations could foretell future events and named their children accordingly.[1] Similarly, R. Joshua b. Levi demonstrates that the names in Genesis 4:18 'Irad, Meḥuya'el, Metusha'el and Lemekh are to be interpreted negatively, alluding to their demise. He interprets the following names thusly: 'Irad, I shall get rid of them ('ordan);[2] Meḥuya'el, I shall wipe them out (moḥan); and Metusha'el, I shall weaken them (matishan) from the world.

The midrash concludes with the words מה לי ללמך which Maharzav explains as being derived by notaricon - each word being derived from a letter in Lemekh's name. Matanot Kehuna associates this interpretation with the Biblical phrase מה לי ולך (II Chronicles 35:21), which seems plausible. None of the commentators probe the meaning of the darshan's interpretation. Unlike the other interpretations, the comment, "what do I have to do with Lemekh and his descendents" is unrelated to the theme of punishment or destruction. It seems plausible that R. Joshua b. Levi is referring to the fact that with the birth of Lemekh's children, the geneology of Cain's descendents stops, and scripture lists the descendents of Seth, Adam and Eve's third son. It is this line which traces to Noah (and ultimately to Abraham). The darshan, noting scripture's silence concerning those born after Lemekh's children, ingeniously derives the reason from Lemekh's own name מה לי ללמך ולתולדותיו, Lemekh and his descendents are of no consequence.

1. Genesis Rabba 37:7.

2. Maharzav explains the verb ערד as indicating "ploughing" or "uprooting." Theodor understands it to mean "drive out," "expel."

ויקח לו למך שתי נשים שם האחת עדה ושם
השנית צלה (כר' 4:19).

G. R. 23:2
T. A. 222, 6

ויקח לו למך שתי נשים וגו' ר' עזריה בשם
ר' יודה כך היו אנשי דור המבול עושין, היה
אחד מהן לוקח ב' נשים אחת לפירייה ורביה
ואחת לתשמיש, זו שלפיריה ורביה היתה יושבת
כאלמנה בחייה, ושלתשמיש היה משקה כוס עיקרים
שלא תלד והיתה יושבת לפניו כזונה הה"ד רועה
עקרה לא תלד ואלמנה לא ייטיב (איוב כד כא),
תדע לך שהוא כן שהרי היימרור שבהן, זה למך,
לקח לו ב' נשים עדה דיעדי מינה צלה שתהא
יושבת בצילו.

Several verses in the book of Job are interpreted in a way as to shed light on the behavior of the Generation of the Flood.[1] For example, in Genesis Rabba 27:3, the darshan cites Job 24:14, 16 to explain how the people committed wrongdoings by night as well as by day. R. Akiba interprets Job 24:20, commenting that since this generation showed no mercy to anyone, God was not merciful with them.[2]

In the present midrash, the darshan cites Job 24:21, רועה עקרה לא תלד ואלמנה לא ייטיב , as proof that the men of this generation each took two wives - one for the purpose of procreation and the other for their sexual gratification. The darshan presents further support from the names of Lemekh's two wives, 'Ada and Tsillah. 'Ada is linked with the verb עדי . The traditional commentators[3] identify this verb as the Aramaic equivalent of the Hebrew סור / ויסר.[4] Jastrow, however, defines the verb as "to carry, become pregnant," translating the interpretation "because she was with child of him."

The second name, Tsillah is linked with צל ("shadow").[5] This explanation of the names 'Ada and Tsillah is another example of where the darshan's interpreting a proper name so as to reflect its character or deeds.

---

1. See B. Sanhedrin 108a.
2. Genesis Rabba 33:5.
3. See "Rashi," Matanot Kehuna, Yefe To'ar, and Maharzav.
4. See Targum Onkelos' translation of ויסר in Genesis 8:13; 30:35; and 41:42.
5. Compare Song of Songs 2:3 בצלו חמדתי וישבתי.
6. Compare Y. Yevamot 6:5 (7c) עדה שהיה מתעדן בגופה צילה שהיה יושב בצילה של בנים.

ותלד עדה את יבל הוא היה אבי ישב אהל
ומקנה (בר' 20:4).

G. R. 23:3
T. A. 223, 3

**ותלד עדה את יבל הוא היה אבי יושב אהל
ומקנה** לשעבר היו מקנין להקב"ה בטימנונית
חזרו להיות מקנים אתו בפרהסיא הה"ד סמל
הקנאה המקנה (יחזקאל ח ג).

Genesis 4·20 mentions both the birth of Yaval and the fact that he was the progenitor of those who יושב אהל ומקנה, "dwell in tents and have cattle." The darshan interprets ומקנה as meaning "he provokes" on the basis of Ezekiel 8:3 סמל הקנא המקנה. Yaval is perceived as the first person to provoke God in secrecy (in his tent); whereas future generations antagonize God openly.[1] The darshan has applied a negative understanding to an otherwise neutral statement. This interpretation, however, now depicts Yaval as conforming to the behavior of the generation which God ultimately must destroy.

[1] The verb קנא is associated with God's anger against idolatry. Compare Psalm 78:58 ובפסיליהם יקניאוהו; Deuteronomy 32:16 יקנאוהו בזרים and I Kings 14:22 ויקנאו אתו מכל אשר עשו אבותם בחטאתם.

וצלה גם הוא ילדה את תובל קין לטש כל חרש
נחשת וברזל ואחות תובל קין נעמה (בר' 22:4).

וצילה גם היא ילדה את תובל קין לוטש כל G. R. 23:3
חרש נחשת וברזל וגו' ר' יהושע בשם ר' לוי T. A. 224, 1
זה תיכל עבירתו שלקין, קין הרג ולא היה לו
כמה להרוג אבל זה לוטש כל חרש וגו'.
ואחות תובל קין נעמה אמר ר' אבא בר כהנא
נעמה אשת נח הייתה, ולמה נקראת נעמה שמעשיה
נעימים, רבנין אמ' נעמה אחרת היית שהיתה
מנעמת בתוף לעבודה זרה.

Lemekh's wife Tsillah bore him two children, Tuval-Cain and his sister Na'ama. Tuval-Cain, according to scripture, was a craftsman who forged instruments of brass and iron. Noting that he not only was a descendent of Cain, but also bore his name, the darshan explains that Tuval-Cain surpassed Cain in that he perfected תיכל,[1] weapons which simplified murder.

R. Abba b. Kahana identifies Na'ama as Noah's wife. This probably is based on two considerations. Besides Eve, Na'ama is the only woman specifically mentioned by name prior to Noah's time and since Noah's wife's name is not revealed, the darshan concludes that Na'ama was Noah's wife. Secondly, the name Na'ama suggests נעים ("pleasant"), which distinguishes her from the rest of the generation.[2]

The rabbis disagree with R. Abba b. Kahana, interpreting her name in a negative sense -מנעמת בתוף לעבודה זרה ("she sang to the timbrel in honor of idolatry").[3]

1. See "Rashi" and Matanot Kehuna.

2. In Ruth Rabba 2:5 commenting on the name Na'omi, one reads שהיו מעשיה נאים ונעימים. This is identical with the text in Ms. Vatican 60 (p. 82/1) to the present midrash, שהיה מעשיה נאים ונעימים. Both names Na'omi and Na'ama are understood as similar in meaning. Furthermore, the understanding of Na'ama's name as indicating "pleasant" may have been associated with scripture's statement (Genesis 5:29) that Noah was so named because "this shall comfort us," or with the midrash (Genesis Rabba 25:2) which links נח with ניחוח("soothing").

3. The translation comes from Jastrow, Dictionary, s. v. חבל.

UMI

ולשת גם הוא ילד בן ויקרא את שמו אנוש
אז הוחל לקרא בשם ה' (בר' 26:4).

אמר ר' סימון בג' מקומות נאמר בלשון הזה G. R. 23:7
לשון מרד אז הוחל לקרא בשם ה', ויהי כי T. A. 227, 5
החל האדם (בראשית ו א), הוא החל להיות
גיבור בארץ (שם י ח), אתיבון והא כת' וזה
החילם לעשות (שם יא ו), אמר להם קופיח על
ראשו שלנמרוד וא' זה המרידן, אמר ר' לוי
לאשה שאמרה לבעלה ראיתי בחלום שאת מגרשני,
אמר לה למה בחלום הא בעלילות....

Commenting on the words אז הוחל לקרא בשם ה' (Genesis 4:6), R. Simeon notes that scripture mentions a form of the word החל with three matters: the generation of Fnosh;[1] the generation of the Flood; and Nimrod. The darshan concludes that this verb was chosen to indicate impending rebellion.[2] Citing Genesis 11:6 וזה החלם לעשות, he raises an objection to the tower of Babel as being a fourth example. This generation could surely be described as rebelling against God, but R. Simeon treats the word וזה as indicating "Nimrod," thereby maintaining his original position that there are only three instances. He explains, by a play on Nimrod's name, that Nimrod caused them to rebel (המרידן).

With the mention of the generation which built the tower of Babel, R. Levi examines both their reason for building this structure and their punishment. In Genesis 11:4 they say, "and let us make for ourselves a name, lest we be scattered abroad on the face of the whole earth."

When God punished them, the verse states, "And the Lord scattered them abroad from there over the face of all the earth."[3] What they feared was ultimately their punishment! R. Levi explains this by a parable: a woman, disturbed by a dream that her husband has divorced her, tells him her dream. To her surprise, instead of words of comfort, he agrees with her dream. The parable, besides explaining the Biblical story, may have been meant humorously. The husband's agreement with her dream is unexpected - the woman sought comfort from her husband and received a response which was far worse than the dream! R. Levi chooses the motif of a dream because of the words וזה החלם לעשות cited in R. Simeon's passage, and he interprets החלם as החלום ("the dream").

1. Rashi, commenting on Genesis 4:26, explains הוחל as חולין ("profane"). At that time, people called the names of men and idols by God's name.

2. Maharzav explains R. Simeon's choice of three verses as corresponding with the three major transgressions: idolatry, incest, and bloodshed. Genesis 4:26 is linked with idolatry as explained by the midrash. The second citation of Genesis 6:1, "men began to multiply on the face of the earth, and daughters were born to them," is understood to be an allusion to incest. The third category, murder, is easily identifiable with Nimrod who was a hunter.

3. Genesis 11:8.

ולשת גם הוא ילד בן ויקרא את שמו אנוש
אז הוחל לקרא בשם ה' (בר' 26:4).

G. R. 23:7
T. A. 229, 1

...ר' הונא ור' אחא בשם ר' חנינה בראשונה
עד קפי ברבריא ובשנייה עד עכו ויפו הה"ד
ואומר עד פה תבוא ולא תוסיף וגו' (איוב לח
יא) עד פה תבוא עד עכה ופה ישית (שם שם)
עד יפה, ר' אלעזר בראשונה עד קלבריא ובשנייה
עד קפי ברברייא.

Based on the repetition of the words הקורא למי הים[1], the rabbis conclude that the sea's waters inundated the land twice: once during the generation of Enosh; and later during the generation of the Separation (דור הפלגה). In the present midrash, the extent of the flooding is discussed. According to R. Ḥanina, the first flood waters reached the coasts of Barbary and the second "till Acco and Jaffa."[3] As proof of the second inundation reaching Israel's seacoast cities, the darshan cites Job 38:11 "And He said till here (פה) you shall come, but no further: and here shall your proud waves be stayed."

The identification of Jaffa (יפה) with the word ופה ("and here") is evident and needs no clarification. However, the association of Acco (עכו) with the Hebrew עד פה is problematic. Sokoloff[4] is probably correct in pointing out that the correlation between פה to עכה derives from the Aramaic translation of פה as כא . The Job verse, which describes God as commanding the waves to go no further than a specified point, is ideal to support R. Ḥanina's view that the waters reached

Jaffa and Acco.

1. Amos 5:8 and 9:6.
2. See Genesis Rabba 5:6.
3. See Y. Sheḳalim 6:2 (50a).
4. See Sokoloff, *Geniza Fragments*, p. 174.

זה ספר תולדת אדם ביום ברא אלהים אדם
בדמות אלהים עשה אתו (בר' 1:5).

... אמר ר' יודה ראוי היה אדם הראשון
שתינתן תורה על ידו מה טעם זה ספר תולדות
אדם, אמר הקב"ה יציר כפיי ואיני נותן לו,
חזר ואמר שש מצוות ציויתיו ולא עמד בהם
ואיך אתן לו תרי"ג |מצות רמ"ח מצות עשה
ושס"ה מצות לא תעשה, ויאמר לאדם איני
נותן, ולמי אני נותן לבניו זה ספר תולדות
אדם....

G. R. 24:5
T. A. 234, 4

The phrase [1] זה ספר תולדות אדם differs from scripture's common wording [2] (ו) אלה תולדות followed by a name. The darshan understands the word ספר as an allusion to the Torah, [3] suggesting that God originally considered Adam worthy to receive the Torah with its 613 commandments. However, after Adam proved incapable of observing even the few commandments given him, God retracted and decided to give it to Adam's descendents.

The darshan cites Job 28:28 ויאמר לאדם הן יראת אדני היא חכמה as support for his contention that, although Adam initially was thought worthy, God chose to give it to Adam's descendents after reconsideration. [4] The word לאדם is interpreted לא אדם ("not Adam"), [5] since lacking יראת אדני, he disobeyed God's commandment.

R. Judah's attribution to God of the words, "(he is) the creation of My hands, and I do not give him (the Torah)," demonstrates that the rabbis' perception of God (changing His mind, so to speak, concerning

Adam), contrasts with the philosophers' understanding of God as omniscient.

1. Genesis 5:1.

2. Compare Genesis 2:4; 6:9; 10:1; 11:10; 11:24; 25:12; 25:19; 36:1; 36:9; 37:2; Numbers 3:1 and Ruth 4:18.

3. Compare Deuteronomy 31:26 לקח את ספר התורה הזה.

4. The previous verse, Job 28:27, is associated with Torah. See the beginning of this passage.

5. Mss. Vatican 60 and Paris 149 read לא אדם. Ms. Vatican 30 preserves לו אדם . The pun reading לאדם as לא אדם is similar to Genesis Rabba 87:5 interpreting לאלהים as לא אלהים. Compare also Genesis Rabba 15:7 the reading of לפת as לא פת.

ויקרא את שמו נח לאמר זה ינחמנו ממעשנו ומעצבון ידינו מן האדמה אשר אררה ה' (בר' 29:5).

G. R. 25:2
T. A. 239, 6

ויקרא את שמו נח וגו' ר' יוחנן א' לא השם הוא המדרש ולא המדרש הוא השם, לא הוה צריך קריא למימר אלא זה יניחנו או נחמן זה ינחמינו, שמא נח זה ינחמנו, אלא כשעה שברא הקב"ה את אדם השליטו על הכל, הפרה היתה נשמעת לחורש הדלת היתה נשמעת לחרש, כיון שחטא המרידן עליו, הפרה לא נשמעת לחורש ולא הדלת לחרש, כיון שעמד נח ניגוחו, נאמ' כאן ניחה ונאמ' להלן למען ינוח שורך וחמורך (שמות כג י"כ) מה ניחה שנ' להלן ניחת שור אף ניחה שנ' כאן ניחת שור, ריש לקיש א' לא השם המדרש ולא המדרש השם לא היה צריך קריא למימר אלא זה יניחנו או נחמן זה ינחמינו, אלא עד שלא עמד נח היו המים עולים ומציפים אותם בתוך קבריהם, שני פעמים כת' הקורא למי הים (עמוס ה ח, ט ו) כנגד ב' פעמים שהיו המים עולים ומציפים אותם בקבריהם אחד בשחרית ואחד בערבית הה"ד כמו חללים שכבי קבר (תהלים פח ו) שוכבי שלהם חללים היו, כיון שעמד נח ניגוחו, נאמ' כאן ניחה ונאמ' להלן ניחה יבא שלום ינוחו (ישעיה נז ב) מה להלן ניחת קבר אף הכא ניחת קבר, ר' לעזר אמר לשם קרבנו נקרא וירח ה' את ריח הניחוח (בראשית ח כא), ר' יוסי בר' חנינא אמר לשם נחת התיבה ותנח התיבה (שם שם ד)....

The explanation for the naming of Noah (נח), "This one shall comfort us (ינחמנו) from our work and the toil of our hands," is problematic. As both R. Yoḥanan and Resh Lakish note, one might have expected either that the name Noah is explained by the word יניחנו, or that his name should have been Naḥman, to correspond with the verb ינחמנו. Both rabbis offer additional explanations for the name Noah.[1] Since the verb ינוח occurs with animals in Exodus 23:12 ינוח שורך וחמורך, R. Yoḥanan explains that after Adam lived these beasts of burden rebelled and only after Noah was born did they once again submit to perform their tasks. Resh Lakish links the name Noah with the verb ינוחו in Isaiah 57:2, יבוא שלום ינוחו על משכבותם, which is related to death. Before Noah, the waters overflowed and innundated the graves twice daily. After Noah, the deceased were able to rest peacefully in their graves.

R. Leazer explains the naming of Noah by the word הניחוח "And the Lord smelled the pleasant smell," whereas R. Jose b. Ḥanina links it with Genesis 8:4 ותנח התבה ("and the ark rested"). Both of these ideas find an explanation for the name Noah, within the Noah narrative. The first two explanations provide solutions from outside the Biblical story.

---

[1] Compare Genesis Rabba 30:5, where the name נח is interpreted by the Aramaic ניחה, ("comfort").

UMI

ויאמר ה' לא ידון רוחי באדם לעלם בשגם
הוא בשר והיו ימיו מאה ועשרים שנה
(בר' 3:6).

G. R. 26:6
T. A. 249, 6

ויאמר ה' לא ידון רוחי וגו' אמר ר' ישמעאל איני נותן רוחי בהם בשעה שאני נותן מתן שכר לצדיקים (ראמ') ר' ינאי וריש לקיש |אמ'| אין גיהינם אלא יום הוא שמלהט את הרשעים מה טע' ולהט אתם היום (מלאכי ג יט), רבנין אמ' יש גיהינם נאם ה' אשר אור לו בציון וגו' (ישעיה לא ט), ר' יהודה בר' אילעיי אמר לא יום ולא גיהינם אלא אש היא שיוצאה מגוף הרשע ומלהטתו מה טע' תהרו חשש תלדו קש רוחכם אש תאכלכם (שם לג יא), אמר ר' יודה בר' אילעיי עוד אין הרוחות הללו נידונות לפני לעולם, ר' הונא בשם ר' אחא בשעה שאחזיר רוח לנדנה איני מחזיר רוחן לנדניהן, אמר ר' חייא בר אבא איני ממלא רוחי בהם בשעה שאני ממלא רוחי באדם לפי שבעולם הזה היא נבזקת באחת מאיבריה אבל לעתיד היא נבזקת בכל הגוף הה"ד ואת רוחי אתן בקרבכם (יחזקאל לו כז), אמר ר' יודן בן בתירה עוד איני דן בדין הזה לעולם, ר' הונא בשם ר' יוסף לא אוסיף (בראשית ח כא) לא אוסיף (שם שם) לסגי לסגי, רבנין אמ' לא אוסיף לבני נח לא אוסיף לדורות, אני אמרתי שתהא רוחי רנה בהם והם לא ביקשו הריני משגמן ביסורין, אני אמרתי שתהא רוחי דנה בהם והם לא ביקשו הריני משגמן אילו באילו דאמר ר' אלעזר אין לך מתחייב באדם אלא אדם כיוצא בו, ר' נתן א' אפילו כלב או זאב, ר' הונא בר גוריון אמר אפילו מקל או רצועה הה"ד כי את עול סובלו וגו' |החיתות כיום מדין| (ישעיה ט ג), אמר ר' אחא אף אילני

UMI

סרק עתידין ליתן דין וחשבון, רבנין מתיין
לה מהכא כי האדם עץ השדה (דברים כ יט) מה
אדם נותן דין וחשבון אף עצים נותנין דין
וחשבון, אמר ר' יהושע בר נחמיה אין דנין
רוחן בעצמן שבשר ודם הם אלא הריני מביא
להם מיעוט שנים שקצפתי עליהם בעולם הזה
ואחרכך אני משגמן בייסורים, אמר ר' אייבו
מי גרם להם שימרדו בי לא על שלא שיגמתי
אותם בייסורין אתמהא, הדלת הזה מי מעמידו
שגמיו, אמר ר' אלעזר בכל מקום שאין דין
יש דין, רב ביבי בריה דר' אמי בשיטת ר'
לעזר לא ידון רוחי, אמר ר' מאיר הן לא
עשו מידת הדין למטן אף אני איני עושה מידת
הדין למעלה הה"ד הלא נסע יתרם בם ימותו
ולא בחכמה (איוב ד כא) בלא חכמת התורה,
מבקר לערב יכתו מבלי משים לנצח יאבדו
(שם שם כ) אין משים אלא דין היך דאת אמר
ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם (שמות כא א),
אמר ר' יוסי הגלילי עוד אינו דן מידת
הדין כנגד מידת רחמים, ר' א' ויאמר דור
המבול ה' לא ידון רוחי, אמר ר' עקיבה על
מה נאץ רשע אלהים אמר בלבו לא תדרוש (תהלים
י יג) לית דין ולית דיין אית דין ואית דיין,
אמר ר' חננא בר פפא אפילו נח שנשתייר מהם
לא שהיה כדיי אלא צפה הקב"ה שמשה עתיד לעמוד
ממנו בשגם ומשה חושבן חד הוא, רבנין מייתין
לה מן הכא והיו ימיו מאה ועשרים שנה.

M. Sanhedrin 10:3 states that the generation of the Flood has no portion in the World to Come, nor will be judged. Genesis 6:3 is cited, followed by the words לא דין ולא רוח. In the present midrash, the darshanim comment on this Genesis verse by recording many statements about this generation, most of which are based on interpretations of the words ידון and כשגם.

The first statement by R. Ishmael, "I will not give My spirit in them when I give the righteous their reward" refers to resurrection. Theodor speculates that ידון was equated with נדן which is similar in meaning to נתן (give).[1] He reads the Genesis verse as "I will not give My spirit in man forever."

R. Judah b. Il'ai[2] interprets ידון as דין/נידון ("judge"), explaining that they (this generation) will never be judged. Many of the darshanim link ידון with some form of the word דין.[3] R. Huna b. Gorion comments on the Judgement Day on the basis of Isaiah 9:3כיום מדין interpreting these words as "as the day of judgement" (יום הדין).[4] R. Huna, in the name of R. Aḥa, states, "when I return (the) spirit to its sheath (לנדנה) I will not return their spirit to their sheaths." Theodor explains that the darshan interprets ידון as נדן ("sheath") representing the body which receives the spirit like an encasement. Another interpretation of ידון treats the word as a verb, meaning "to consider."[5] R. Joshua b. Neḥemia comments, "their spirits do not consider (דנין) that they are mortal...."

The darshanim who interpret כשגם explain it by either the verb שגם ("bend") or the noun שגם ("hinge").[6] The passage concludes with a statement that Noah was not even worthy to be spared the fate of this generation, except that God foresaw that Moses would be one of his descendents. This is deduced by gematria, in that the numerical equivalent of כשגם is the same as the sum of the letters in Moses' name.[7]

1. Bistritz, *Be'ur*, p. 167, comes to the same conclusion. Schorr assumes that the darshan reads ידון as Greek. See Schorr, *Heḥaluts*, Book 9, p. 19, note 65.
2. The three comments following R. Ishmael's opening statement are presented incidentally and do not interpret the Genesis verse.
3. See the comment of Rabbis Judan b. Batyra, Aḥa, Meir, Josi Hagalilee, Rav, and Akiba. Three other comments by anonymous darshanim also make this association.
4. In addition to the texts Theodor lists as preserving this play on the name Midian is Ms. Vatican 60 (p. 91/2).
5. In Rabbinic literature the word דין indicates a deduction derived by reason or systematic deliberation. It also appears in less rigid contexts meaning "to consider" as in B. Berakhot 60a, אמר רב לאחר שדנה לאה דין בעצמה.
6. "This door, who stands it on its hinges?"
7. Compare B. Ḥulin 139b. See Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine*, pp. 72-3. The rabbis deduce Moses by noting that the number of 120 for years mentioned in the Genesis verse is also the number of years Moses lived.

הנפלים היו בארץ בימים ההם וגם אחרי כן
אשר יבאו בני האלהים אל בנות האדם וילדו
להם המה הגברים אשר מעולם אנשי השם
(בר' 4:6).

G. R. 26:7 **הנפילים היו בארץ** שבעה שמות נקראו להם
T. A. 253, 3 נפילים אימים רפאים גיבורים זמזומים
ענקים עוים, אימים שאימתן נופלת על הכל,
רפאים שכל מי שרואה אותן נרפה כשעוה,
גיבורים ר' אבא בשם ר' יוחנן מוח קוליתו
שלאחד מהן היתה י"ח אמה, זמזומים אמר ר'
יוסי בר' חנינא מנריטמון מיגיסטי מלחמה,
ענקים רבנין אמ' שהיו מרובין ענקים על
גבי ענקים, ר' אחא אמר שהיו ערנקים גלגל
חמה ואומרים הורידו לנו גשמים, עוים
שהיצרו את העולם והוצרו מן העולם וגרמו
לעולם שיצור היך דאת אמר עוה עוה עוה
אשימנה (יחזקאל כא לב), אמר ר' לעזר בר'
שמעון שהיו בקיים בעפרות בנחש, בגלילה
צווחין לחויה עויה, נפילים שהיפילו את
העולם ונפלו מן העולם ושמלאו את העולם
נפלים מן הזנות שלהם.

The darshan cites six names considered to be synonymous with the designation *Nefilim* mentioned in Genesis 6:4. [1] By interpreting the names, the rabbis seek to shed light on the nature of these beings.

The spies Moses sent to Canaan brought back reports of seeing giants[2] which terrified the people. [3] In keeping with this idea of fear, the darshan interprets אימים as אימה ("fear")[4] and רפאים as indicating נרפה כשעוה ("melted like wax"), [5] both of which express fright. This description of the awesome stature of the גבורים has been explained previously.[6]

From the context of the interpretation, Theodor speculates that R. Jose explained זמזומים by the word זמם ("plan").[7] There are two explanations of the name ענקים : the rabbis interpret ענקים as referring to necklaces, as the 'Anakim apparently adorned themselves with jewelry;[8] and the second interpretation of ענקים by R. Aḥa שהיו ענקים גלגל חמה ואומרים הורידו לנו גשמים is obscure. Theodor explains that 'Anakim were of such enormous stature that their necks reached the sun and that they demanded rain.

Based on Ezekiel 21:32, עוה עוה עוה אשימנה, the name עוים is interpreted as "ruin" - these creatures cast the world in ruins, they were removed from the world,[9] and they caused the world to be desolate. R. Leazer equates them with snakes because of the similarity of pronunciation between חויה("snake") and עויה.

The final name נפילים is interpreted as the verb נפל("fall"). Similar to the interpretation of the name עוים, this name is demonstrated by the darshan to indicate how they brought destruction to themselves and the world.[10]

---

1. The names זמזומים, רפאים , ענקים , אמים and עוים are mentioned in Deuteronomy 2:10; 11:20, 23.
2. See Numbers 13:33.
3. See Deuteronomy 1:28.
4. The phrase שאימתן נופלת על is similar to Joshua 2:9 נפלה אימתכם

עלינו . See Genesis 15:12.

5. Compare the expression רפה לבו כשעוה in Genesis Rabba 44:3.

6. See earlier explanation to Genesis Rabba 12:6.

7. Perhaps the darshan referred to tacticians; those who planned the strategy of battle.

8. Ms. Vatican 60 (p. 92/1) reads שהין מרובין עטרה על גבי ענקים.

9. See B. Ḥulin 60a.

10. Concerning the last comment, "that they filled the world with נפלים because of their immorality," Maharzav suggests that this comment is similar to Genesis Rabba 26:4 which describes their immorality. Maharzav offers the second possible explanation that the women had many miscarriages. This writer's understanding is that the darshan is referring to the innumerable corpses which filled the world after the Flood. Compare Ms. Vatican 30 (p. 23a) which records חללים instead of נפלים.

הנפלים היו בארץ בימים ההם וגם אחרי כן
אשר יבאו בני האלהים אל בנות האדם וילדו
להם המה הגברים אשר מעולם אנשי השם
(בר' 6:4).

G. R. 26:7
T. A. 254, 9

אנשי השם אמר ר' אחא בני נבל גם בני בלי
שם (איוב ל ח) ואת א' אנשי השם אלא שהשימו
את העולם והושמו מן העולם וגרמו שישום
העולם....

Since the designation אנשי השם might be understood as favorably describing the people of that generation, the darshan cites Job 30:8 בני נבל בני בלי שם, inferring that אנשי השם implies ignoble character. This proof, however, is rejected since the Job verse reads שם and not השם as in Genesis 6:4. The darshan therefore interprets השם as the hif'il of שמם ("to be desolate"), paralleling the previous midrash with the name עוים. R. Aḥa comments that they were called אנשי השם because they brought desolation to the world and destruction on themselves. The darshan has shown how the opposite meaning is contained within the word, and it is this other meaning which accurately describes reality.

וינחם ה׳ כי עשה את האדם בארץ ויתעצב
אל לבו (בר׳ 6:6).

וינחם ה׳ כי עשה וגו׳ ר׳ יהודה א׳ תהות G. R. 27:4
היתה לפני שבראתי אותו מלמטה שאילו T. A. 258, 1
בראתיו מלמעלה לא היה מורד בי, ר׳ נחמיה
אמר מנוחם אני שבראתיו מלמטן שאילו
בראתיו מלמעלן כשם שהמריד את התחתונים
כך המריד את העליונים, אמר ר׳ אייבו תהות
היתה לפני שבראתי בו יצר הרע שאילולי
בראתי בו יצר הרע לא היה מורד בי, אמר ר׳
לוי מנוחם אני שעשיתיו מן הארץ.

The root נחם may express regret, as in Genesis 6:6 וינחם ה׳ כי עשה את האדם בארץ[1], or comfort and consolation, as indicated by the words זה ינחמנו ממעשנו ("this one shall comfort us from our work").[2] Mindful of these dual meanings and that the word בארץ appears superfluous to Genesis 6:6, Rabbis Judah and Neḥemia offer alternative explanations for this verse. R. Judah explains that God regretted creating man from the earth, for had he been made from some celestial substance then he would not have rebelled. Conversely, R. Neḥemia suggests that God reconciled Himself to the present situation of man's rebellion since matters could have been worse had He created man from heaven (the angels might have rebelled). R. Aibu, following R. Judah's methodology and apparently interpreting the conclusion of this verse ויתעצב על לבו, portrays God as regretting having created man with a Yetser Hara'. R. Levi's interpretation is similar to R. Neḥemia's approach.

The statement which attributes to God the feeling of regret is anthropomorphic. This is not only no problem in the minds of the rabbis, but also their investigations emphasize this human trait. R. Judah's description of God's finding fault with the substance with which He created man, or R. Aibu's explanation that God regretted creating in man a Yetser Hara' are tantamount to saying that the problems of man can be attributed to God's imperfect creation. Had man been created from heaven, or had man not possessed a Yetser Hara', then perhaps he would not have rebelled, according to the darshanim. R. Neḥemia's explanation which describes God as relieved, so to speak, suggests that only by chance was the creation of man not more disappointing.

The darshanim have shown that a word containing almost opposite meanings may complement each other. Only by examining both meanings does one perceive a clearer understanding of the situation. The darshanim also do not refrain from depicting God as less then omniscient when creating man!

1. "And the Lord regretted that He made the man on the earth. . . ."
2. Genesis 5:29.

ויאמר ה' אמחה את האדם אשר בראתי מעל
פני האדמה מאדם עד בהמה עד רמש ועד
עוף השמים כי נחמתי כי עשיתם (בר' 7:6).

G. R. 28:4
T. A. 262, 4

אמחה |את האדם אשר בראתי| אני ממחה על
בריותיי ואין בריותי ממחים על ידי, אמר
ר' אלעזר למלך שהיו לו אוצרות בלוסים
והיו בני המדינה מליזים אחר המלך לומר
עינו שלמלך רעה, מה עשה המלך, פתח להם
את המאושרים שבהן ומלאו כל המדינה סריות,
התחילו גורפים ומשליכים ליאור, כך אילו
היו החשובים שבהן אדם אחד מאלף מצאתי
(קהלת ז כח) כהדה דתנינן אלפא ליין,
כך עשו, אמחה את האדם אשר בראתי.

From R. Eleazer's parable one can see that he questioned the significance of the use of definite article in conjunction with the word האדם in Genesis 6:7, "I will blot out the man." The definite article emphasizes this particular man, Adam, from which the generation of the Flood evolved. Of all the generations that God considered creating, Adam's descendents were foreseen to be the best and they had to be destroyed.

The darshan, on the basis of the Rabbinic usage of the verb מחה meaning "protest," interprets the Genesis verse as indicating that God justifiably may protest against mankind but not the reverse. In the parable, the king's subjects accuse him of denying them the benefit of the food contained in the most choice of the storehouses. When opened, the storehouse's stench and decay prove intolerable, however. Similarly, the generation of the Flood which was considered to be the best was corrupt and morally decayed, and it therefore had to be destroyed. The commentators[1] point out that the word אשר in the phrase את האדם אשר בראתי is interpreted as המאושרים ("the best") in the parable.[2]

Theodor explains the darshan's interpretation of Ecclesiastes 7:28, "One man from a thousand I have found," as follows: "One man" refers to Noah, "from a thousand" (מאלף) is interpreted as אלפא the first letter of the Greek alphabet and therefore signifying the best. If this generation which is the best of all those God contemplated creating had to be destroyed, then the others were probably a great deal worse.

Irony is present here in that the darshan describes the generation of the Flood as the best of those which God considered for creation. Regardless of how bad they actually were, in comparison with the others they were the best!

---

1. See Maharzav.
2. See Genesis Rabba 15:1 and 90:6.

ויאמר ה' אמחה את האדם אשר בראתי מעל
פני האדמה מאדם עד בהמה עד רמש ועד
עוף השמים כי נחמתי כי עשיתם (בר' 7:6).

G. R. 28:5
T. A. 264, 7

אמר ר' חנן נעשה בכרכי הים מה שלא נעשה
בדור המבול הוי יושבי חבל הים גוי כריתים
(צפניה ב ה) שהוא ראוי כרת, ובאי זה זכות
עומד, בזכות גוי אחד וירא שמים אחד שהקב"ה
מקבל מידן. גוי כריתים פתר ליה לשכח היך
דאת אמר כורת הברית.

R. Ḥanin explains that the coastal cities deserved to be destroyed even more than the generation of the Flood. He derives this from Zephaniah 2:5 הוי יושבי חבל הים גוי כריתים ("Woe to the inhabitants of the sea coast, the nation of Keretim"), interpreting the name כריתים as indicating that they were worthy of כרת ("annihilation").[1] However, because of the merit of one God-fearing and righteous inhabitant who arose from among them, they were not destroyed. R. Ḥanin's interpretation, coupling the name כריתים with the idea of כרת, is not farfetched since scripture itself associates these words. In Ezekiel 25:16 we read that God declares: "...והכרתי את כרתים והאבדתי את שארית חוף הים".

A second interpretation of Keretim links it with the words כורת ברית ("make a covenant"). Theodor explains that the Philistines were called Keretim because of the covenant between Abraham and Abimelech, king of the Philistines.[2]

---

1. The word כרת is more severe than any terminology one finds with

regard to the generation of the Flood.

2. See Genesis 21:27.

ויאמר ה' אמחה את האדם אשר בראתי מעל
פני האדמה מאדם עד בהמה עד רמש ועד עוף
השמים כי נחמתי כי עשיתם (בר' 7:6).

G. R. 28:8
T. A. 266, 7

ר' עזריה בשם ר' יהודה הכל קילקלו מעשיהם
בדור המבול, הכלב עם הזאב תרנגול עם הטווס
ה"ה כי השחית כל בשר וגו' (בראשית ו יב),
ר' לוליני בר טיברי מש' ר' יצחק אף הארץ
זינת, הוו זרעין לה חטים ומסקא זונין,
אלין זוניא מדריה דמבולא אינון.

The rabbis occasionally elaborated on the sexual immorality of the generation of the Flood.[1] Not only were the people culpable but also the animals. Commenting on Genesis 6:12 כי השחית כל בשר את דרכו ("for all flesh had corrupted its ways"), R. 'Azariah includes animals in the category of "all flesh." The dog, for example, copulated with the wolf. God destroyed the world, not only because of man but also because of the animals' aberrant behavior.

R. Lulianus extends the boundaries of God's punishment to include even plant life. Playing on the name [2]זונין, which resembles the word זונה ("prostitute"), the darshan explains that when people planted seeds expecting wheat, the earth produced זונין instead. The image is reminiscent of Hosea 1:2 כי זנה תזנה הארץ מאחרי ה'.[3] Although there is no mention of any verse with this passage, the darshan is probably commenting on the beginning of verse 12, וירא אלהים את הארץ והנה נשחתה. Just as R. 'Azariah mentions animals in the category of השחית כל בשר, so R. Lulianus includes the vegetation.

The comments may certainly be viewed as humorous. People can be described as behaving immorally; however, perversity can not be applied to the animal kingdom, and certainly not to the soil!

1. See Genesis Rabba 26:4, 5.

2. Jastrow identifies זונין as "a weed growing among wheat, darnel or rye-grass."

3. "For the land committed much harlotry (departing) from the Lord."

ונח מצא חן בעיני ה' (בר' 8:6).

G.R. 29:1 |ונח מצא חן בעיני ה'| ימלט אי נקי ונמלט
T.A. 268, 1 בבור כפיך (איוב כב ל) אמר ר' חנינה אין
תתייה אונקייה אחת ביד נח, אם כן למה נמלט
אלא בבור כפיך, אתייה כההיא דאמר ר' אבא
בר כהנא כי נחמתי כי עשיתים ונח |אלא אפילו
נח שנשאר מהם לא שהיה כדיי אלא שמצא חן
ונח| מצא חן בעיני ה'.

In Genesis Rabba 30:9, Rabbis Judah and Neḥemia disagree as to the meaning of Genesis 6:9 נח איש צדיק תמים היה בדורותיו. Was Noah righteous only in comparison to the people of his generation, or may the opposite be said - if Noah was able to be righteous in his generation, how much more praiseworthy would he be in Moses' and Samuel's day? The first opinion is shared by Rabbis Ḥaninah and Abba b. Kahana in Genesis Rabba 29:1. By attaching the first word in Genesis 6:8 to the previous verse, R. Abba b. Kahana reads, כי נחמתי כי עשיתם ונח("for I repent that I made them, and Noah"). Only in the fact that Noah "found favor" was he saved.

R. Ḥaninah[1] sees in the words of Job 22:30 ימלט אי נקי, ("he shall deliver him that is not innocent") as a reference to Noah. The darshan adds another dimension by combining the words נקי and אי so as to form the Greek word οὐγκία ("ounce").[2] With only the minimum amount of merit is Noah "delivered by the pureness of Your hands," which is to say that he found favor.

The simple meaning of verse eight, "But Noah found favor in the eyes of the Lord," attests to Noah's righteousness, in that he walks with God and is described as just. The darshanim interpret the opposite, however. For them, to say that Noah found favor indicates that he was unworthy and was saved only because he מצא חן. The irony of the interpretation is the nearly opposite meaning derived - a person described scripturally as righteous is depicted by the darshanim as being only marginally ("one ounce") good.

1. The words אין חתייה which appear after R. Ḥaninah's name in this midrash, Loew (in Krauss, p. 596) identifies as ענתותיה or ענתוניה, the place from which the darshan was associated. Although Theodor cites the marginal note in the London manuscript which preserves the spelling ענתיניה, he nonetheless expresses uncertainty. וגם קשה לחבר אין חתייה למלה אחת ולהגיה עי"ן במקום אל"ף. In support of Loew, Ms. Vatican 60 (p. 98/1) preserves the reading עין תנייה.

2. See Krauss, LW, II, p. 22 and Jastrow, Dictionary, s.v. ארנקיא.

II. Noaḥ

אלה תולרת נח נח איש צריק תמים היה
כררתיו את האלהים התהלך נח (כר' 9:6).

קל הוא על פני מים (איוב כר יח) גזירה
נגזרה עליהם שיאכרו כמים....

G. R. 30:2
T. A. 270, 10

The anonymous darshan here interprets Job 24:18 as referring to the generation of the Flood. Their transgression is alluded to in the words לא יפנה דרך כרמים, which is interpreted as "it was not their intention to plant vineyards." The idiom "planting vineyards" indicates procreation. Unlike Noah, of whom scripture says, "These are the generations of Noah,"[1] which emphasizes offspring, the generation of the Flood ignored God's commandment to be fruitful and multiply.

"Rashi" explains the comment, "a decree was decreed against them that they should perish by water," as being derived from the word קל ("swift") in the Job verse קל הוא על פני המים. The darshan reads קל as reflected in Daniel 4:28 קל מן שמיא נפל ("a voice fell from heaven") linking קל with גזירה ("decree").[2] The interpretation is based on reading the Hebrew קל according to the Aramaic קל("voice").

[1] Genesis 6:9.

[2] Rashi links this verse with the concept of a בח קול .

ויאמר אלהים לנח קץ כל בשר בא לפני כי
מלאה הארץ חמס מפניהם והנני משחיתם את
הארץ (כר' 13:6).

G. R. 31:1
T. A. 277, 7

ויאמר אלהים לנח קץ כל בשר בא לפני וגו'
החמס קם למטה רשע וגו' (יחזקאל ז יא)
החמס קם אתמהא, חס ושלום איננ קם ואם קם
למטה רשע לחיובו שלרשע, לא מהם |ולא מהמונם|
ולא מהמהם (שם שם) לא מנהון ולא מן ממונהון
ולא מן תמהתהון, למה לא נה כהם (שם שם) לא
היה לבּיריה נחת רוח מהם ולא להקב"ה נחת
רוח מהם....

There are Biblical verses containing words whose meanings since have been lost. The rabbis, having difficulties with these words, sought solutions by linking passages which might illumine each other. Such is the case with Ezekiel 7:11 which the darshan couples with Genesis 6:13, "the end of all flesh is come before me. . . ." The association is possible because of the word חמס occurring in both verses, and perhaps because of the similarity of Ezekiel 7:6 קץ בא בא הקץ with the words קץ כל בשר בא in the Genesis verse.

The darshan questions whether the words החמס קם (Ezekiel 7:11) actually suggest that injustice will rule the world. He answers that they must be read in conjunction with the words למטה רשע ("it rises to condemn the wicked").[1]

The words לא מהם ולא מהמונם ולא מהמהם are interpreted to explain that all the people and their possessions are to be destroyed. The words

ולא מהם are understood according to their plain meaning לא מנהון[2] ("not from them") which signifies the people themselves. The words ולא מהמונם are interpreted ולא מן ממונהון ("and not from their wealth").[3] The third term, מהמהם, is a hapex legomenon whose meaning is obscure and whose interpretation is equally problematic as seen by the divergent explanations by the commentators. Maharzav, who cites the two spellings תמהתהון and המהתהון, explains them as meaning either that which they are amazed at and complained about, or their greed and covetousness for the wealth.[4] Theodor identifies תמהתהון[5] as being derived from the root תמה, explaining that their honor and wealth were an amazing sight to all.[6]

In the concluding phrase ולא נה כהם, the word נה is interpreted as נחת (רוח). The darshan explains that no one, not even God, was satisfied with the people. In contrast with this explanation, the darshan in Genesis Rabba 30:5 interprets Noah's name so as to explain that everyone was satisfied with Noah.

---

1. Compare B. Sanhedrin 108a א"ר אלעזר מלמד שזקף עצמו כמקל ועמד לפני הקב"ה ואמר לפניו רבש"ע לא מהם ולא מהמונם ולא מהמהם...

2. The word מנהון appears in Daniel 6:3 די דניאל חד מנהון.

3. Maharzav explains the simple meaning of מהמון as referring to the people themselves who were already included in the word מהם. It is therefore interpreted as meaning "the possessions."

4. Maharzav's explanation מה שהיו הומים ומהמין על הממון parallels

Leviticus Rabba 22:1 שכל מי שהוא הומה ומהמה אחר ממון. See Jastrow, Dictionary, s.v. המי.

5. Ms. Vatican 60 (p. 104/2) reads חמיהחהון.

6. "Rashi" identifies מהמהם with יתמהמה which means "delay" or "tarrying." Yefe To'ar, on the basis of נפלה חמהתא (B. Ḥulin 52), explains the word as meaning "leaves."

ויאמר אלהים לנח קץ כל בשר בא לפני כי
מלאה הארץ חמס מפניהם והנני משחיתם את
הארץ (בר' 6:13).

|קץ כל בשר בא לפני| הגיע זמנם להקצץ....

G.R. 31:5
T.A. 279, 6

In Genesis Rabba 30:7 an anonymous darshan describes how Noah planted cedars and then cut them down during the 120 years prior to the Flood. When asked the significance of his actions, Noah replied that God would bring a flood to the world. This image of cutting down mankind is reflected in Genesis 9:11 where God tells Noah, ולא יכרת כל בשר עוד ממי המבול ("neither shall all flesh be cut off any more by the waters of a flood"). The verb כרת , which may be used in conjunction with the cutting down of trees, is synonymous with קצץ found in the Genesis Rabba passage referred to above.[1] Finally, the verb קצץ is used symbolically to describe God's punishment of the wicked, as in Psalm 129:4 ה' צדיק קצץ עבות רשעים.[2]

Considering this image of the cutting down of trees to portray God's destruction of the wicked, one does not find the present midrash's interpretation of קץ ("end") as להקצץ ("to be cut") as surprising. The darshan did not derive קצץ from קץ merely by simple association, but rather through cognizance of a connection between the verb קצץ and קץ.[3]

[1] Compare Sifre Deuteronomy 183 ונדחה ידו בגרזן לכרות העץ מיכן אתה אומר נתכוון לקוץ את האילן.

2. "The Lord is righteous: He has cut the cord of the wicked."

3. In the following comment הגיע זמנם להיעשות כוסר, the word כוסר appears to be a pun on בשר. According to Theodor's apparatus, in both Oxford manuscripts and in a marginal note in Ms. London one finds כתה ("desolation"). In Ms. Vatican 60 (p. 98/2) כוכר is clearly written.

עשה לך תבת עצי גפר קנים תעשה את התבה
וכפרת אתה מבית ומחוץ בכפר (בר' 14:6).

קינים תעשה את התיבה... אמר ר' יצחק מה G. R. 31:9
הקן הזה מטהר את המצורע אף אותך תיבתך T. A. 281, 9
מטהרתך.

Leviticus 14 describes the procedure for purifying someone who had leprosy. After the priest ascertained that the individual was no longer leperous, two birds were brought as part of the purification process. In Mishnaic Hebrew, the term קינים refers to the pair of birds brought for a sacrifice. The common translation of קן is "nest" though sometimes it means "cell" or "compartment" as in Genesis 6:14.[1]

Commenting on this Genesis verse, R. Isaac concludes through the different meanings of קינים that the ark purified Noah as if he had brought a sacrifice. Only upon leaving the ark did Noah once again offer a sacrifice.[2] Perhaps there is an element of humor in attributing to the ark the power to purify someone as though he had offered a sacrifice.

1. Yefe To'ar explains the word קן as indicating any habitation or room. He cites Job 29:18 עם קני אגוע and Obadiah 4 בין כוכבים שים קנך.

2. Genesis 8:20.

וזה אשר תעשה אתה שלש מאות אמה ארך
התבה חמשים אמה רחבה ושלשים אמה
קומתה (בר' 15:6).

G. R. 31:10
T. A. 282, 3

וזה אשר תעשה אותה אמר ר' יודן זה וזה
עתיד אחד למוד באמתך הה"ד ארך הביניין
במידה הראשונה אמות עשרים ורחב אמות
עשרים (דה"ב ג ג), ולמה הוא קורא אותה
תיבייקון, ר' הונא אמר שהיא מתביאית,
ורבנין אמ' על שם תיבתו שלנח.

In M. Kelim 17:10, a distinction is made between the cubit of six hand-breadths and a smaller cubit of five.[1] Commenting on Genesis 6:15 which begins וזה אשר תעשה אתה, R. Judah identifies the cubit measurement mentioned with relation to Noah's ark as being the same as is referred to in II Chronicles 3:3 הארך האמות במדה הראשונה אמות ששים.[2] The words במדה הראשונה, mentioned in connection with Solomon's temple, are understood as referring to Noah's cubit.[3]

The passage continues by discussing the significance of the Thebaic cubit, a measurement which originated in Thebes, as explained by R. Huna. The rabbis see the word תיבה("ark") in the name תיבייקון explaining that it was so named after Noah's ark.

1. Bartinora, explaining the previous mishnah, mentions a third cubit measuring six hand-breadths and one finger.
2. The verse quoted in this passage does not exist in the Bible. Apparently it is a combination of the Chronicles verse and Ezekiel

41:15. Theodor speculates that the dimensions twenty by twenty are derived from Ezekiel 41:4.

3. The words במרה הראשונה("the first measure") are interpreted as the cubit measurements of the ark - the first time the cubit is mentioned.

כי לימים עוד שבעה אנכי ממטיר על הארץ
ארבעים יום וארבעים לילה ומחיתי את כל
היקום אשר עשיתי מעל פני האדמה (בר' 4:7).

G. R. 32:5
T. A. 292, 8

ומחיתי את כל היקום אשר עשיתי ר' ברכיה
אמר קיומיה, ר' אבין אמר יקומנו, ר' לוי
מש' ריש לקיש חליו בליפון ובא מבול ושטפו
וימח את כל היקום (בראשית ז כג).

The interpretations of קיומיה and יקומנו are derived from the word היקום (Genesis 7:4). Matanot Kehuna explains the first word, קיומיה, as referring to all life which sustains and supports the world.[1] This seems unlikely in that it adds little to the plain meaning of the verse.

In a comment on the word היקום in Deuteronomy 11:6, R. Eleazer states, זה ממונו של אדם שיעמידו על רגליו.[2] According to this explanation, R. Eleazer equates יקום with ממון ("wealth"). If one assumes that R. Berekhiah's interpretation of קיומיה also indicates wealth, does he find any support for the explanation that God destroyed the people's wealth? Commenting on Genesis 6:7, "And the Lord said, I will destroy man whom I have created...." one reads in Genesis Rabba 28:7, אמר ר' אלעזר הלא[3] נבחר קימנו (איוב כב כ) בתחילה איבד הקב"ה את ממונם שלא יאמרו ממונינו הוא צריך. Here is presented an explicit statement by the same darshan, R. Eleazer, which posits that God destroyed their wealth.[4] Apparently the darshan sees Genesis 7:4 as superfluous in view of Genesis 6:7, which already stated that God intended to destroy man and all creatures. R. Berekhiah's interpretation extends the scope of the destruction to include the people's wealth.

Krauss identifies R. Abin's interpretation of יקומנו as the Greek οἰκουμένη ("the inhabited world").[5] Bistritz understands it as οἰκονομία ("the management of a household").[6]

The final comment refers to Cain. Theodor explains that God did not pass judgement against Cain immediately, but left him to wander until the Deluge.[7]

---

1. Jastrow translates קיום as "living being," while Maharzav explains "that the creatures, they sustain the earth...." Schorr identified קיומא as Greek κεῖμαι translating "vorhanden sein!" See Schorr, *Heḥaluts*, Book 12, p. 4.
2. B. Pesaḥim 119a.
3. The verse should read אם לא נכחד קימנו.
4. Whereas R. Berekhiah interprets יקום as wealth, R. Eleazer associates ממון with קימנו.
5. Schorr, *Heḥaluts*, Book 12, p. 4.
6. As support for this identification, he cites Genesis Rabba 30:8, "Even the lower millstone was dissolved."
7. See Theodor, p. 219.

והמים גברו מאד מאד על הארץ ויכסו כל
ההרים הגבהים אשר תחת כל השמים (כר' 19:7).

G. R. 32:10
T. A. 296, 5

והמים גברו וגו' |ויכסו כל ההרים הגבוהים|
ר' יונתן סלק למיצלייה לירושלם, עבר בהדן
פלאטנוס וחמתיה חד שמריי, אמר ליה להן את
אזיל, אמר ליה למיצלייה בירושלם, אמר ליה
לא טב לך מצלי בהדן טורא בריכא ולא בייתה
קיקלתא, אמר ליה למה הוא בריך, אמר ליה
דלא טף במוי דמבולא, נתעלמה הלכה מר' יונתן
לשעה, אמר ליה חמריה ר' תרשני ואני משיבו,
|אמר ליה הין|, אמר ליה אין מטוריא רמיא
הוא הא כת' ויכסו כל ההרים הגבוהים, ואין
ממכייא הוא לא אשגח ביה קריא, מיד ירד ר'
יונתן מן החמור והרכיבו ג' מילים וקרא
עליה ג' מקראות לא יהיה בך עקר ועקרה
ובבהמתך (דברים ז יד) אפילו בבהמין שבכם,
כפלח הרימון רקתך (שה"ש ד ג) אפילו ריקנין
שבכם מליאין תשובות כרימון הה"ד כל כלי
יוצר עליך לא יצלח וגו' (ישעיה נד יז).

R. Jonathan, confronted with a Samaritan's claim that Mount Gerizim was not submerged during the Flood, momentarily forgot how to answer him. R. Jonathan's donkey driver asked and received permission to refute the Samaritan. Citing Genesis 7:19 "And all the high mountains were covered," (which would include Mt. Gerezim whether it be considered high or low), the driver so impressed Rabbi Jonathan that the rabbi dismounted the donkey and walked for three miles while allowing this man to sit in his place. The rabbi applies to the driver three verses, and in one of these, Song of Songs 4:3 כפלח הרימון רקתך, he interprets the word רקתך as ריקנין ("empty")[1] - "even the empty among you are as full of answers as a pomegranate."

The story is amusing for several reasons. First, it is made known that R. Jonathan forgot the teaching (הלכה), whereupon the servant asked permission to answer. One expects an involved and possibly complicated answer but is presented with Genesis 7:19, "and all the high mountains were covered" - what could be more simple! The driver continues by explaining that if Mt. Gerizim is one of the low mountains then scripture did not mention it (as though this had to be included for added clarification). R. Jonathan praises the man, switching places with him and applying appropriate scriptural verses. The exaggerated praise for the ass driver and the serious reference to R. Jonathan's forgetting the teaching (הלכה) make the story rather amusing.

[1] Compare B. 'Eruvin 19a שנאמר כפלח הרמון רקתך ואמר ר"ש בן לקיש אל תיקרי רקתך אלא ריקתיך שאפי' ריקנין שבך מליאין מצות כרמון . See B. Ḥagigah 23a and B. Sanhedrin 37a. Compare B. Megilah 6a ולמה נקרא שמה רקת שאפילו ריקנין שבה מליאין מצות כרימון.

ויזכר אלהים את נח ואת כל החיה ואת כל
הבהמה אשר אתו בתבה ויעבר אלהים רוח על
הארץ וישכו המים (כר' 1:8).

G. R. 33:1
T. A. 299, 4

אמר ר' לוי משל את הצדיקים כדירתן ואת
הרשעים כדירתן, את הצדיקים כדירתן במרעה
טוב ארעה אותם ובהרי מרום ישראל יהיה
נויהם (יחזקאל לד יד), את הרשעים כדירתן
כיום רדתו שאלה האבלתי כסיתי עליו את
תהום (שם לא טו), אמר ר' יהודה הובלתי
כת' אין עושין כסוי לגיגית לא מכסף ולא
מזהב אלא מן החרס מימינה, כך רשעים
חשך גיהינם חשך תהום חשך, הובלתי רשעים
לגיהינם וכיסיתי עליהם את תהום, חשך
יכסה חשך.

R. Levi[1] compares the habitation of the righteous, who dwell on good pasture lands and on high mountains according to Ezekiel 34:14, with the habitation of the wicked. Ezekiel 31:15, describing the dwellings of the wicked, is problematic as noted by Maharzav, in that the beginning of the verse כיום רדתו שאולה appears to be detached from its conclusion האבלתי כסיתי עליו את התהום. (Maybe the darshan also was troubled by the order of the verse, that האבלתי should follow כסיתי עליו את התהום.) To avoid this difficulty, the darshan reads האבלתי as הובלתי ("I led, brought"). Maharzav explains the interpretation "and after he went down in the grave He took him in the deep, in Gehinom, and there he covered him with תהום and darkness." The wicked are considered as being in darkness - תהום is darkness, and Gehinom is darkness -

therefore when it states כסיתי עליהם את התהום, it means that darkness covers darkness.

1. Ms. Vatican 60 (p. 109/2) reads, R. Meir, whose name is not found in any other of the Genesis Rabba manuscripts but does appear in Leviticus Rabba, Tanḥuma, and other texts (see Theodor).

וישלח את הערכ ויצא יצוא ושוכ ער יכשת
המים מעל הארץ (כר' 7:8).

ויצא יצוא ושוב ר' יורן כשם ר' יורה כר' G. R. 33:5
סימון התחיל משיכו תשוכות, אמר לו מכל T. A. 309, 4
עוף שיש כן לא תשלח אלא לי, אמר לו מה
צורך לעולם לך, לאכילה לקרכן....

There is a sharp contrast between the description of Noah's sending the raven out from the ark and his sending the dove. In Genesis 8:8, Noah sends the dove to see if the waters have receded. Not finding rest, the dove returns, and Noah puts out his hand to take her back. Two more times it is recorded that the dove is sent out until, finally, it does not return. Concerning the raven, one reads that it also was sent ויצא יצוא ושוב ("and it went to and fro") until the water dried up. Scripture's description of the raven is terse and it is not clear whether Noah even wanted it back; however, the description of the dove reveals his almost tender concern for this bird.

The darshan, interpreting the word ושוב as משיב תשובות, describes in a most amusing fashion the raven's refusal to leave the ark.[1] Feeling unjustly singled out, the raven says to Noah, "of all the birds here, you only send me." Noah, showing his displeasure, retorts, "What good are you?" The raven cannot be eaten nor offered as a sacrifice. The mere fact that the raven is described as talking is amusing, not to mention its refusal to leave the ark.

1. The word שוב may mean "to refuse" as illustrated in I Kings 2:16

.ועתה שאלה אחת אנכי שואל מאתך אל תשבי את פני...

ויבן נח מזבח לה' ויקח מכל הבהמה הטהרה
ומכל העוף הטהור ויעל עלת במזבח (בר' 20:8).

ויבן נח מזבח לה' ויבן כת' נתבונן, אמר G. R. 34:9
מה טעם ריבה הקב"ה בטהורים יותר מטמאים, T. A. 317, 5
לא שרוצה להקריב לו מהם, מיד ויקח מכל
הבהמה הטהורה וגו'.

According to Genesis 8:20, Noah builds an altar and sacrifices from the clean animals and fowl. This raises an interesting question: since Noah was unaware of the Torah laws which separate the clean from the unclean animals, how was he able to distinguish between them? The darshan suggests that Noah relied on his logic. Since God commanded that he bring a greater number of certain animals into the ark, he concluded that these must have been the clean animals. As support for Noah's logical deduction, the darshan interprets ויבן ("and he built") as נתבונן("considered").[1]

[1] See Genesis Rabba 18:1.

ומוראכם וחתכם יהיה על כל חית הארץ ועל
כל עוף השמים בכל אשר תרמש האדמה ובכל
דגי הים בידכם נתנו (בר' 2:9).

G. R. 34:12
T. A. 323, 8

תני ר' שמעון בן אלעזר א' תינוק בן יומו
חי מחללין עליו את השבת, דוד מלך ישראל
מת אין מחללין עליו את השבת, וכן היה ר'
שמעון א' תינוק בן יומו חי אין משמרין
אותו מן העכברים ומן נחשים שלא ינקרו
עיניו, ארי רואהו ובורח, נחש רואהו ובורח,
עוג מלך הבשן מת משמרין אתו, שכל עת שאדם
חי מוראו על הבריות, מת ניטלה אימתו מן
הבריות הה"ר ומוראכם וחיתכם וגו'.

R. Simeon b. Eleazer, referring to Genesis 9:2 ומוראכם וחתכם יהיה על כל חית הארץ, explains that all living human beings frighten away animals. Once dead, however, no matter how awesome the size of their body, they must be guarded against animals.

The word וחתכם is similar in meaning to ומוראכם in that both express fear and terror. Rashi, commenting on the Genesis verse, notes "when will your fear be upon the animals (החיות), whenever you are alive." Matanot Kehuna suggests that the darshan interpreted וחתכם as "life," וחייתכם לשון חיות, and according to this explanation, there is מורא ("fear") where there is חיות ("life").

ואך את דמכם לנפשתיכם אדרש מיד כל חיה
אדרשנו ומיד האדם מיד איש אחיו אדרש
את נפש האדם (בר' 5:9).

G.R. 34:13
T.A. 324, 8

מיד כל חיה אדרשינו אילו ארבע מלכיות,
מיד האדם אמר ר' לוי מיד האדם, מיד איש
אחיו, הצילני נא מיד אחי מיד עשו (בראשית
לב יב), אדרוש את נפש האדם אילו ישראל
ואתן צאני צאן מרעיתי אדם אתם (יחזקאל
לד לא).

Genesis 9:5 states that God requires punishment for anyone guilty of murder. The darshan, however, sees the verse as a reference to the four kingdoms that subjugated Israel, particularly Rome.

The darshan interprets the word חיה in the phrase מיד כל חיה אדרש-נו as signifying the four kingdoms, probably on the basis of Daniel 7:17: "These great beasts (חיותא), which are four, are four kings, who shall arise out of the earth." The next phrase, מיד האדם, R. Levi interprets as הארום, Edom or Rome.[1] We find a similar midrash in Ecclesiastes Rabba 1:7, also by R. Levi: רא"ר לוי כתיב (משלי כ"ז כ) ועיני האדם לא תשבענה ועיני ארום לא תשבענה . The words מיד איש אחיו too are interpreted as a reference to Rome by their connection with Genesis 32:12 מיד אחי מיד עשו. In Rabbinic literature, Esau is identified as the progenitor of Rome. The conclusion of the verse, אדרש את נפש האדם, is understood in light of Ezekiel 34:31 ואתן צאני צאן מרעיתי אדם אתם as indicating Israel, since Israel in this verse is referred to as אדם.[2]

---

1. In addition to Ms. Oxford 147 and a marginal addition in the London

manuscript which Theodor notes, Ms. Vatican 60 (p. 120/1) also reads הארום. See Genesis Rabba 9:14 and 10:7.

2. The entire passage in Ezekiel which describes God's gathering of the exiles - "And I will bring them out from among the peoples, and gather them from the countries, and I will bring them to their own land" (Ezekiel 34:13) - is germaine to the subjugation of Israel by the Romans. It is ironical that in the same verse the single word אדם can be interpreted as referring to Rome or Israel.

שפך דם האדם באדם דמו ישפך כי בצלם
אלהים עשה את האדם (בר' 6:9).

G. R. 34:14
T. A. 326, 1

... אמר ר' לוי הרי שהרג ולא נהרג אימתי
הוא נהרג לכשיבוא אדם שופך דם האדם באדם
דמו ישפך.

Is there a contradiction between the natural death of someone guilty of murder who is never punished and Genesis 9:6 which states שופך דם האדם באדם דמו ישפך, ("whoever sheds man's blood by man shall his blood be shed")? By reading באדם as two words בא אדם, R. Levi explains that the murderer will be punished when אדם will come. The commentators disagree as to what or whom the word אדם refers. Yefe To'ar understands the comment to be a reference to the Day of Judgement when those who are guilty will be punished at the time of the resurrection of the dead.[2] Although Matanot Kehuna also sees R. Levi's interpretation as pertaining to the resurrection of the dead, he believes that the words לכשיבוא אדם refer to Adam.[3]

What is important for an understanding of this midrash is the realization that R. Levi's explanation addresses itself to the problem of a murderer who is never caught. By interpreting באדם as לכשיבוא אדם, the darshan explains that all those who deserve punishment eventually will be punished.

---

1. In Deuteronomy Rabba 2:25 והרי כמה בני אדם שהרגו ומתו על מטותיהן.

2. "Rashi's" explanation is similar.

3. Ḥidushei Hardal identifies אדם with the Messiah. Theodor also speculates that אדם here means the first man.

ואתם פרו ורבו שרצו בארץ ורבו בה
(בר' 9:7).

G. R. 34:15
T. A. 327, 3

ואתם פרו ורבו |שרצו בארץ ורבו בה| אמר
ריש לקיש בריית נחלק לאוירות, ריש לקיש
הוה יתיב לעי באוריתא בהדה אלסים דטבריה,
נפקין תרתין נשין מתמן אמרה חדא לחברתה
בריך דאפקן מן הדין אוירא בישא, צווח להון
מן הן אתון, אמ, ליה מן מזגה, אמר אנא
חכם מן מזגה ולית בה אלא תרתין עומרן אמר
ברוך שנתן חן מקום בעיני יושביו. חד
תלמיד מן דר' איסי הוה יתיב קומוי הוה
מסבר ליה ולא סבר, אמר ליה למה לית את
סבר, אמר ליה דאנא גלי מן אתרי, אמר ליה
מהידן את, אמר ליה מן גובת שמי, אמר ליה
ומה הינון אויריה, אמר ליה כד מינוקא
מתיליד תמן אנן גבלין ארמדמני וטישין
מוחיה דלא יכלוניה יתושייה, אמר ברוך שנתן
חן מקום על יושביו, אף לעתיד כן והסירותי
את לב האבן מבשרכם ונתתי לכם לב בשר (יחזקאל
לו כו) לב בוסר בחלקו שלחבירו.

Genesis Rabba 34:15 is comprised of two stories, both of which contain the sentence "Blessed (is He) who gives a place favor (חן) in the eyes of its inhabitants." The first narrative describes two women leaving a small forest[1] of Tiberias and the remark of one that she is grateful to be leaving such a bad climate. Overhearing this remark, Resh Lakish inquires from whence they came and is told "Mazga." This place is insignificant when compared to Tiberias, and so Resh Lakish comments, "Blessed (is He) who gives a place favor in the eyes of its inhabitants." The second story portrays a student who, unable to concentrate, explains to his teacher, R. Issi, that he longs for his home Gobat Shammai. When asked about this place, the student describes the custom of a newborn child's head being smeared with crushed spices to protect it from insects. R. Issi, like Resh Lakish, praises God for making a place so appealing to its inhabitants. The section concludes with an interpretation of Ezekiel 36:26 ונתתי לכם לב בשר which states that in the future no one will covet (לב בוסר) his neighbor's property.[2]

It is interesting to speculate why the darshan described the setting of the first story as Tiberias. Concerning the name Tiberias, B. Megilah 6a states ולמה נקרא שמה טבריה שטובה ראייתה. The play on the name Tiberias, טב=טובה ריה=ראייתה (טבריה) indicates that its appearance was good and that it was viewed favorably, not as the women described. This writer proposes that Tiberias was chosen for this passage because of a pun which is not explicitly stated, but only is alluded to in the narrative. The women dislike Tiberias because, in their words, it has אוירא בישא, or in the Hebrew אויר רע. Perhaps the darshan, playing with the name טבריה, associated it with טוב אוירה ("good climate"). The place whose name sounds like a "good climate" is chosen for the opposite meaning, אוירא בישא ("bad climate").

The most important question remaining is why these stories come as a comment to Genesis 9:7 ואתם פרו ורבו שרצו בארץ ורבו בה. Possibly the verb שרץ, which one normally finds[3] to describe animals, was interpreted as שירצו בארץ, "that they will be pleased with the land."

Both stories are humorous because the darshanim employ exaggeration to make their point. The two women leave the beautiful environs of Tiberias longing for Gobath Shammai. The student cannot concentrate because he longs for a town - not just any town but the one which is infested with insects which endanger new born infants' lives!

1. See Theodor's identification of אלסים.

2. The Aramaic translation of Numbers 15:31 כי רבר ה' כזה reads ארי על מימרא רה' כסר. See Jastrow, Dictionary, s.v. כסר.

3. A second exception is Exodus 1:7.

את קשתי נתתי בענן והיתה לאות ברית ביני
ובין הארץ (בר' 13:9).

את קשתי נתתי בענן קישותי דבר שהוא מקש
לי, איפשר כן, אלא קשין דפרייה.

G. R. 35:3
T. A. 330, 5

Commenting on Genesis 9:13, an anonymous darshan compares the rainbow (קשת) with God's likeness.[1] He derives this by the play on words of reading קשת as מוקש("compared").[2] After stating that a comparison exists, the darshan explains again by a play on words that this similarity is minimal. Interpreting קשת as קש("straw"), he parallels the comparison of God to His bow as being analogous with fruit with its straw.[3] In B. Berakhot 55a, commenting on Jeremiah 23:28 הנביא אשר אתו חלום יספר חלום ואשר דברי אתו ידבר דברי אמת מה לתבן את הבר באם נאם ה', R. Yoḥanan, in the name of R. Simeon b. Yoḥai, says, "Just as there is no wheat without chaff, so there is no dream without some nonsense" (דברים בטלים). The analogy of wheat to chaff is similar to the comparison of straw to fruit. They are related but only nominally, as the straw is of secondary importance to the fruit.[4]

Both comments make a pun on the word קשת. The first draws an analogy between God and His bow, bringing the concepts together; the second underlines the distinction, explaining that the analogy is as limited as the comparison of straw to fruit.

---

1. Compare Ezekiel 1:28, "As the appearance of the bow that is in the

cloud in the day of rain, so was the appearance of the brightness round about - it is the appearance of the likeness of the glory of the Lord...."

2. Ms. Vatican 60 (p. 122/1) preserves the reading מוקש. Theodor explains קישות as meaning "comparison" and "resemblance."

3. Tur-Sinai, in a footnote in Ben Yehudah's Dictionary, p. 5931, suggests that since the language of the conclusion to the midrash changes to Aramaic, this indicates a different author. He offers an alternative explanation: ואפשר שהדורש רואה את רצועות הקשת כקשין של פורייא (כסא,מטה) של מעלה.

4. Both "Rashi" and Matanot Kehuna give this explanation of the straw being טפל ("subordinate") to the fruit.

ויחל נח איש האדמה ויטע כרם (בר' 9:20).

ויחל נח איש נתחלל ונעשה חולין.... G. R. 36:3
T. A. 337, 1

Commenting on the words אז הוחל לקרא בשם ה' in Genesis Rabba 23:6, R. Isaac explains concerning the people, שגרמו לעצמן ליעשות חולין למזיקים ("that they caused themselves to be vulnerable to demons"). He derives this by interpreting הוחל ("began") negatively as חולין ("profane, desecrated"). In the present midrash the darshan interprets ויחל נח ("and Noah began") as an indication that Noah was about to be degraded ונעשה חולין[1], which indeed is what transpired after he became drunk. The darshanim understand certain words which began a narrative as allusions to future events which foretell either misfortune or favorable occurrences. The verb החל is interpreted negatively, as witnessed by both of the passages cited above.

---

1. In Genesis Rabba 23:6 one finds the same language ונעשו חולין.

וירא חם אבי כנען את ערות אביו ויגד
לשני אחיו בחוץ (בר' 22:9).

וירא חם אבי כנען |וגו' ויגד לשני אחיו G. R. 36:5
וגו'| אמר לאחיו אדם הראשון שנים בנים T. A. 339, 5
היו לו ועמד אחד והרג חבירו וזה יש לו
שלשה ומבקש לעשותן ארבעה, אמר להון
ויגד להון....

After seeing his father's nakedness, Ham spoke to his two brothers, whereupon Shem and Yefet covered Noah. Scripture does not inform us as to what Ham told them exactly.[1] The darshan portrays Ham as attempting to persuade his brothers of the potentially adverse consequences of Noah's fathering a fourth child, and this comment corresponds with the tradition that Ham, to prevent a fourth child, castrated Noah.[2] The traditional commentators[3] explain that the darshan interpreted ויגד according to the root אגד which in Aramaic means "to pull" (משך) or by extention, "to persuade."[4]

Scripture does not state explicitly what Ham did in Noah's tent nor why Canaan, Ham's son, was cursed, and the darshanim consequently offer different explanations. The present comment not only alludes to Ham's castration of his father, but also depicts his trying to persuade his brothers to comply with and approve of the deed.

---

1. See Genesis Rabba 22:7 which comments on Genesis 4:8 ויאמר קין אל הבל אחיו בהיותם בשדה.

2. See Genesis Rabba 36:7 and Rashi's comment to the Biblical verse.

3. Compare "Rashi," Maharzav, and Yefe To'ar.

4. Compare B. Shabbat 87a ויגד משה דברים שמושכין לבו של אדם . See B. Yoma 75a and B. Ḥagigah 14a.

ובני יון אלישה ותרשיש כתים ודדנים
(בר' 4:10).

ובני יון אלישה ותרשיש כתים ודודנים
אלס וטרסוס איטליא ודרדניא. כתוב אחר
א' דודנים וכתוב אחר א' ורודנים (דה"א
א ז) ר' סימון א' דודנים שהן בני דודיהן
שלישראל רודנים שבאין ורודין אותם, אמר
ר' חנן בשעה שישראל נתונים בעלייה אינון
אמ' להון בני דודכון ובשעה שהן בירידה
באים ורודין אותם.

G. R. 37:1
T. A. 344, 2

I Chronicles 1:5-23 parallels much of what is found in chapter ten of Genesis. Although there are variant spellings[1] and nonduplication of certain verses in the Chronicles account, the similarities far outnumber the differences.

One interesting variation in these passages is the confusion between the letters resh and dalet. The proper name ריפת (Genesis 10:2) appears as דיפת in I Chronicles 1:6, and alternatively, דדנים (Genesis 10:4) is preserved as רודנים in Chronicles.[2] The darshanim see no difficulty with this difference in spelling; on the contrary, they interpret the variances as a reflection upon the true character of the people. R. Simeon states that although those mentioned are Israel's relatives בני דודים שלישראל (דוד is derived from דודנים) they came to subject her, ורודין, (רודין is derived from the spelling רודנים). R. Ḥanan sees the alternative spelling as revealing duplicity: When conditions are favorable for Israel, certain nations then stress the fact that they are relatives בני דודכון (read דודנים), but during Israel's ad-

ותהי ראשית ממלכתו בבל וארך ואכד וכלנה
בארץ שנער (בר' 10:10).

... בארץ שנער זה בבל, שנער שמנוערת G. R. 37:4
ממצוות לא תרומה ולא מעשרות ולא שביעית, T. A. 346, 3
שנער שמתים בתשניק בלא נר ומרחץ, |שנער|
ששריה מתים נערים, שנער ששריה מביטים
בתורה עד שהם נערים.

Maharzav notes that Genesis 11:2 states "and they found a plain in the land of Shin'ar," while Genesis 11:9 explains why the same area was called Babel. In Genesis Rabba 37:4, four explanations[1] are given for the etymology of Shin'ar.

First, Jews living in Israel were able to perform certain commandments associated with the land which Jews in Galut could not fulfill. The name Shin'ar attests to this since the Babylonian Jews lacked מנוערת[2] (literally: "to be emptied"), the commandments concerning Terumah, tithes, and the Sabbatical year.

The second comment שמתים בתשניק בלא נר ומרחץ is obscure and explanations differ as to its meaning. "Rashi" explains that the place suffocates due to the excessive filth, noting that the targum of וינער (Exodus 14:27) is שניק. Yefe To'ar elaborates, explaining how the sick may shiver and shake (ומנער) from their sickness. Schorr[3] thinks that the darshan derived his interpretation by reading Shin'ar as Latin: sine aura (without light = בלא נר) and sine arum (= בלא מרחץ). Bistritz explains the comment as referring to the poor, citing B. Shabbat 25b verse time they are correctly called רודנים, for then they come to subjugate her.

Though the words בן דוד[3] and רודה are not intrinsically contradictory in meaning, the darshan places them in a context where they are understood to be opposite in meaning. In effect, the darshanim have taken the conflicting traditions of a particular name and have harmonized them by demonstrating their opposition in meaning. Like their name, these people appear one way at a given moment and another under different conditions.

[1] Compare ומש (Genesis 10:25) with ומשך (I Chronicles 1:17) and עובל (Genesis 10:28) with עיבל (I Chronicles 1:22).

[2] I Chronicles 1:7.

[3] Compare the use of בן דוד in Leviticus 25:48, 49 אחד מאחיו יגאלנו או דדו או בן דדו יגאלנו.

ותזנח משלום נפשי נשיתי טובה (איכה ג יז) מאי ותזנח משלום נפשי זו הדלקת נר בשבת נשיתי טובה זו בית המרחץ. In any event, it seems plausible that תשניק is derived from the verb נער, thus an interpretation of שנער.[4]

The last two comments have in common both the words ששריה and נערים which come from שנער. It is interesting that for the purpose of the interpretation the two middle letters nun and ayin in שנער, may be ignored and the shin be pronounced as a sin. This demonstrates the relative freedom the darshanim possessed to derive their interpretations.

1. In Y. Berakhot 4:1 (7b) there are six explanations.
2. Compare B. Ḥagigah 14a מאי נחתי נערים שריהם א"ר אלעזר אלו בני אדם שמנוערים מן מצות.
3. Schorr, Heḥaluts, Book 9, p. 6.
4. Possibly the word נר also comes from שנער.

מן הארץ ההוא יצא אשור ויבן את נינוה
ואת רחבת עיר ואת כלח (בר' 11:10).

G. R. 37:4
T. A. 347, 1

מן הארץ ההיא יצא אשור מן העיצה ההיא
יצא אשור, כיון שראם באים לחלק על הקב"ה
פינה מארצו, אמר לו הקב"ה אתה יצאת לך
מארבע חייך שאני נותן לך ארבע ויבן את
נינוה ואת רחובות עיר ואת כלח ואת רסן.
תלחסר. ולא עשה אלא כיון שבא ונשתתף
|עמהם| בחרבן בית המקדש אמר לו הקב"ה
אתמול אפרוח ועכשיו ביצה, אתמול מפריח
במצוות |ומעשים טובים| עכשיו מכונן
כביצה אתמהא, לפיכך היו זרוע לבני לוט
סלה (תהלים פג ט) ללוט.

Interpreting the beginning words of Genesis 10:11 "Out of that land went forth Ashur," the darshan explains that Ashur disassociated itself from the rest of the people who conspired against God in the building of the tower of Babel. From the context of the midrash it seems that the darshan plays on the word הארץ to derive העיצה.[1] As a reward Ashur merited to build four cities: Nineveh; Reḥovot; Kelaḥ; and Resen. This positive image is tarnished when, according to Psalm 83:9 גם אשור נלוה עמם , Ashur participated in the destruction of the Temple. The darshan fittingly applies the popular saying אתמול אפרוח ועכשיו ביצה to describe Ashur's regression, and interprets the saying (reading אפרוח as מפריח) as describing how Ashur once soared, resplendent with good deeds, but now stagnates - as inactive as a nested egg.[2] The darshan interprets the conclusion of Psalm 83:9 היו זרוע לבני לוט סלע,

reading לוט as ללוט, "for a curse."

1. The comment מן העיצה ההיא יצא אשור is identical with the beginning of verse 11, except that העיצה appears instead of הארץ.

2. Theodor neglected to cite Ms. Vatican 30 which preserves a significant variant עכשיו מקונן כביצה (p. 40a). Compare Jeremiah 22:23 where one reads ישבתי בלבנון מקוננת בארזים.

ומצרים ילד את לורים ואת ענמים ואת להכים
ואת נפתחים (כר' 13:10). ואת פתרסים ואת
כסלחים אשר יצאו משם פלשתים ואת כפתרים
(כר' 14:10).

G. R. 37:5 ומצרים ילד וגו' אמר ר' אבא בר כהנא כל
T. A. 347, 8 מוניטה שלמצרים אינן נפתחים, פתרוסים
פרוויטת כסלוחים פקיסס, אמר ר' אבא בר כהנא
פתרוסים וכסלוחים היו מעמירין אוטליסין,
היו אילו מגנבין נשותיהם שלאילו ואילו מגנבין
נשותיהן שלאילו, מה יצא מהם, פלשתים וכפתורים,
פלשתים גיבורים, כפתורים ננסין.

The textual reading in Ms. Vatican 30 לוד ים ענמ ים להב ים נפתח ים clearly shows that the darshan saw a connection among the names mentioned in Genesis 10:13 upon which he based his comment. Analyzing Genesis 10:14 R. Abba b. Kahana comments that a consequence of the miscegenation between the Patrusim and Kasluḥim resulted in the creation[1] of the Pelishtim and Kaftorim. This comment may have been based on the fact that the letters comprising כסלחים and פתרסים are found in the second pair כפתרים and פלשתים. The letter כ of כסלוחים and פתר from פתרסים spell כפתרים ; while the letters פת from פתרסים and סל[2] of כסלוחים rearranged form the name פלשתים. R. Abba b. Kahana may have read the words יצא משם ("went out from there") as referring to the rearrangement of the letters (and the intermingling of the races). The description of the people "stealing" the wives of each other adds to the humor of the description.

1. The midrash uses the phrase מה יצא מהם literally translating it as "what went out of them."
2. This explanation assumes that the samech may be interchanged with a shin.

ואת הארודי ואת הצמרי ואת החמתי ואחר
נפצו משפחות הכנעני (בר' 10:18).

וכנען ילד את צידון וגו' ... ולמה קורין G. R. 37:6
אותו צמרי, שעושין כצמר, החמתי פיפניה. T. A. 348, 4

The darshan identifies the names mentioned in Genesis 10:17 and 18 according to their contemporary designations. In addition, R. Judah b. Abba[1] explains the etymology of צמרי in light of the Hebrew word for wool צמר.

---

[1] Ms. Vatican 60 (p. 129/1) reads, ...הצמרי חמץ ולמה הוא
.קורא אותן צמרי יהורה בר א שהן עושין כצמר...

ולעבר ילד שני בנים שם האחד פלג כי בימיו
נפלגה הארץ ושם אחיו יקטן (בר׳ 25:10).

G. R. 37:7 ולמה נקרא שמו יקטן שהיה מקטין עסקיו, ומה
T. A. 349, 9 זכה, זכה להעמיד י"ג משפחות, ומה אם הקטן
על שהקטין עסקיו כך, גדול שמקטין עסקיו על
אחת כמה וכמה, דכוותה וישלח ישראל את ימינו
וישת על ראש אפרים והוא הצעיר (בראשית מח יד)
אמר ר׳ הונא וכי מן התולדות אין אנו יודעים
שהוא הצעיר |אלא שהיה מצעיר עסקיו| ומה זכה,
|זכה| לבכורה, ומה |אם| הצעיר שהיה מצעיר
עסקיו כך, גדול שמצעיר עסקיו על אחת כמה
וכמה.

'Ever has two sons, Peleg and Yoḳtan. Scripture explains the reason for naming the eldest son Peleg being that in his days the earth was divided (נפלגה). Though no scriptural reason is provided for explaining the name Yoḳtan, the darshan propounds the explanation that he was so named because of his modesty. Since Yoḳtan minimized (מקטין) his affairs, God rewarded his humility by making him the progenitor of thirteen offspring. This darshan concludes by noting that if the younger son who diminishes himself is rewarded, then the older son who behaves similarly will merit even greater reward. The comment does not elaborate on this point; perhaps the darshan had in mind the fact that Abraham's lineage traces to Peleg.[1]

R. Huna presents a parallel example from Genesis 48:14 where Ephraím is referred to as הצעיר ("the young one"), a clarification which the darshan considers superfluous. Interpreting הצעיר as the verb הצעיר ("reduce"), the darshan demonstrates how Ephraim, like Yoḳtan, merited reward for his humility.

1. See Genesis 11:18-26.

ויקטן ילד את אלמודד ואת שלף ואת
חצרמות ואת ירח (בר' 26:10).

ויקטן ילד וגו' |ואת חצרמות| ר' הונא
אמר מקום שהיה שמו חצר מות שהן אוכלין
כרישים ולובשים כלי פפיר ומצפים למיתה
בכל יום, שמואל א' אפילו כלי פפיר אין
להם.

G. R. 37:8
T. A. 350, 3

R. Huna comments that there is a place called Hatsermavet whose inhabitants suffer from abject poverty. His derivation is by the interpretation of חצרמות as two words חציר ("leeks")[1] and מות ("death").[2] Basing his explanation on the word חציר, R. Huna points out that the people ate [3]כרישים and wore clothes of papyrus, a water plant.[4] Commenting on the final syllable מות, the darshan portrays the people as longing for מיתה ("death").

[1] Compare I Kings 18:5 ...אולי נמצא חציר ונחיה סוס ופרד ולא נכרית מהבהמה.

[2] Compare B. 'Avodah Zarah 35b, עלמות אהבוך קרי בי' על מות.

[3] Rashi translates the word החציר in Numbers 11:5 as כרישין.

[4] See Aruch, s.v. פפייר. R. Samuel expands on their poverty, explaining that the people do not even have clothes made from papyrus.

ויהי כל הארץ שפה אחת ודברים אחדים
(בר' 11:1).

G. R. 38:6 |ויהי כל הארץ שפה אחת ודברים אחדים| ר'
T. A. 353, 11 לעזר אמר ודברים אחדים מעשה דור המבול
נתפרש מעשה דור הפלגה לא נתפרש.

The Generation of the Flood was condemned to perish because of its immorality,[1] stealing,[2] and violence.[3] In contrast to the precise and detailed description of these wrongdoings, scripture is silent about those who built the Tower of Babel. There is nothing wrong in the building of a tower per se; therefore, the darshan must draw inferences from the few verses of the narrative. The opening words of the narrative, ויהי כל הארץ שפה אחת ודברים אחדים, are understood to be an allusion to this secrecy. As Maharzav and Yefe To'ar explain, the words ודברים אחדים are unnecessary, and so the darshan interprets אחדים (or אחורים)[4] according to its Aramaic meaning of "closed."[5] The comment is amusing for, had one not understood from a simple reading of the narrative that no reason is stated explicitly for their punishment, one learns of this by reading the words as ודברים אחדים, indicating that the matter is concealed.

1. See Genesis Rabba 26:4.
2. See Genesis Rabba 27:3.
3. See Genesis Rabba 31:4.

4. Mss. Vatican 60 (p. 131/1) and Munich 97 preserve the reading אחורים.

5. The Aramaic translation of ואת הדלת סגרו (Genesis 19:10) reads ויח רשא אחרו.

ויהי כל הארץ שפה אחת ודברים אחדים
(בר' 11:1).

ר"א ודברים אחדים דברים אחודים מה שביד G. R. 38:6
זה ביד זה, רבנין אמ' שפה אחת לאחר שהיה T. A. 354, 5
לו מרתף שליין, פתח חבית ראשונה ומצאה
חומץ, שנייה מצאה חומץ, שלישית מצאה חומץ,
אמר הא משפו דכולה בישה....

The darshan saw a reference to the unity and cooperation which characterized this generation in the words דברים אחדים (reading אחדים as אחודים).[1] The rabbis develop this motif of unity in a parable which comments upon the words שפה אחת: A man who examines a few barrels of wine finds that they have turned sour, and he concludes from this sampling that the remainder must be vinegar also. Similarly, since the generation of the Tower of Babel was unified, then anything that could be said of a few could apply to all of them.

The word משפו[2] in the phrase הא משפו דכולה בישה is of particular interest since it links the parable with the word שפה in the Biblical verse. This linkage explains why the concluding words of the passage change from Hebrew to Aramaic.

The same parable, with only minor variances, is found in Lamentations Rabba.[3] חומץ על נתר (משלי כה) א"ר יהושע לאחר שהיה לו מרתף של יין ברק חבית ראשונה ומצאה חומץ שנייה ומצאה חומץ שלי- שית ומצאה חומץ. אמר הא מסתיא דכולה בישא. R. Joshua skillfully interprets the phrase in Proverbs 25:20 חומץ על נתר by reading נתר

not as a substance[4] but as derived from the root יתר (נותר), meaning "remainder."[5] He reads חומץ על נתר as "vinegar concerning the remainder," which corresponds to the motif of everything assumed to be spoiled.

Another principal distinction is that instead of משפו one finds מסתיא ("enough").[6] R. Joshua, not commenting on the words שפה אחת, has no reason to use the word משפו. This variance demonstrates that the choice of משפו was an artistic consideration in the creation of this particular parable.

1. The commentators note that the Aramaic אחר is used to translate ותתפשהו (Genesis 39:12).
2. Ms. Vatican 60 (p. 131/2) reads משפי . The phrase translates, "this satisfies (convinces) me that all are bad." See Jastrow, Dictionary, s.v. שפי .
3. Lamentations Rabba, Petiḥta 12.
4. B. D. B. translates נתר as "natron, carbonate of soda."
5. Compare Exodus 10:15, Numbers 26:65, and Psalm 106:11.
6. A. Feldman, The Parables and Similes of the Rabbis: Agricultural and Pastoral, (Cambridge: Cambridge University Press, 1927), pp. 144-5, in a footnote writes, "... משפו is a term for the wine which has been strained and clarified from dregs, vide Baba Metsia, 60a, and Rashi, ad loc. Any remains of dregs turn it quickly into vinegar. The phrase הא משפו רכולא בישא might therefore mean, This is a clarification which is totally bad."

ויאמר ה' הן עם אחד ושפה אחת לכלם וזה
החלם לעשות ועתה לא יבצר מהם כל אשר יזמו
לעשות (בר' 6:11).

G. R. 38:9
T. A. 359, 6

ועתה אמר ר' אבה בר כהנא מלמד שפתח להם
הקב"ה פתח שלתשובה ועתה אין עתה אלא
תשובה שנ' ועתה ישראל מה ה' אלהיך שואל
וגו' (דברים י יב), והן א' לא, אמר הקב"ה
יבצר מהם כל אשר יזמו לעשות, הכרם הזה בשעה
שאין עושה פירות מה בעליו עושים לו, מגממים
אותו.

The images of the uprooting of trees or the cutting down of a vineyard are used to symbolize God's punishment of a generation.[1] The verb בצר in Genesis 11:6 means "to be withheld,"[2] however, it also signifies cutting off of grapes as in Judges 9:27 ויבצרו את כרמיהם. Playing one meaning against the other, the darshan portrays the generation of the Tower of Babel as an unproductive vineyard which must be cut down.[3]

It is interesting that Isaiah chapter five contains the description of a vineyard in which was both the choicest vine and a tower (מגדל). Although the owner hoped for good grapes, it brought forth only bad grapes. In verses 5 and 6 we read ועתה אודיע נא אתכם את אשר אני עשה לכרמי....ואשיתהו בתה לא יזמר ולא יעדר....[4] Perhaps the darshan had this passage in mind when he portrayed the generation that build the Tower (מגדל) of Babel as a vineyard which had to be cut down.

---

1. See Genesis Rabba 30:7 and 31:5.

2. Compare Job 42:2 לא יבצר ממך מזמה.

3. Instead of בצר, the darshan uses the synonym גמם. See M. Kilaim 2:4.

4. "And now I will tell you what I will do to my vineyard.... And I will lay it waste: it shall not be pruned, nor hoed...."

הבה נרדה ונבלה שם שפתם אשר לא ישמעו
איש שפת רעהו (בר' 11:7).

G. R. 38:10 הבה נרדה זה אחד מן הדברים ששינו לתלמי
T. A. 359, 10 המלך הבה ארדה ואבלה שם שפתם. אמר ר' אבה
משפתם אעשה נבלה, הוה חד אמר לחבריה אייתי
לי מיא והוא מייתי ליה עפרא, הוה מחי ליה
ופצע מוחיה, אייתי לי כולב ומייתי ליה מגרופי
|הוה מחי ליה ופצע מוחיה| הה"ד משפתם אעשה
נבלה.

We know nothing of what happened during the time span between God's declaration of His intention to confuse the language of the people of Babel and His dispersal of them over the face of the earth. Scripture's silence is intriguing. R. Abba b. Kahana portrays the scene as being one of confusion, frustration and chaos: when one asked for water he was given dirt; when he asked for an axe, he was brought a spade. Frustrated by the breakdown in communication, the people erupted into violent fighting, bashing out each other's brains.

The darshan derives this depiction by interpreting the phrase ונבלה שם שפתם ("and there confuse their language") so as to read משפתם אעשה נבלה (from their lips I will make a corpse). The verb נבלה , from the root בלל, is understood as the noun נבלה.[1] The darshan's description of the people splitting each other's skulls certainly was not meant to be a serious comment. In light of the previous comments which emphasize the unity of the people, this description of bedlam is comical.

1. Maharzav explains that שם does not add anything to the Biblical verse; therefore, the darshan either interpreted the letter shin as the word אעשה, or he associated שם with אעשה. Theodor connects שם with the verb שים.

ויפץ ה' אתם משם על פני כל הארץ ויחדלו
לבנת העיר (בר' 8:11).

ויפץ ה' אותם ר' יודן א' הלכו בני צור G. R. 38:10
לצידון ובני צידון לצור, מצרים תופס את T. A. 360, 3
ארצו, אמר ר' נחמיה נתכנסו כל הארצות
כראשי תורין והיתה כל אחת ואחת בולעת
אנשי מקומה, רבנין אמ' ויצף, עלה הים
והציף מהם ל' משפחות....

According to Maharzav, Rabbis Judan's and Neḥemia's comments arise from what appears to be a superfluous phrase. Genesis 11:8 states, "And the Lord scattered them abroad from there over the face of all the earth," while the following verse concludes, "And from there the Lord scattered them over the face of all the earth." From this redundancy the darshan concluded that the people were scattered twice. R. Judan explains that after the people were scattered to their respective lands, the peoples were once again scattered.[1] Theodor explains R. Neḥemia's comment to mean that the people of each country stood in line in the direction of their respective countries, and each land absorbed (literally: swallowed) its inhabitants.[2]

In Genesis Rabba 5:6, R. Leazer refers to the repetition of הקורא למי הים[3], explaining that God foresaw at the beginning of creation that the waters would overflow twice - once in the generation of the Flood and again with the generation of the Tower of Babel. The rabbis derive the fact that there was flooding at Babel from Genesis 11:8 by reversing the letters of ויפץ to read ויצף ("and He inundated").

1. The comment that Egypt retains its land is obscure, and Maharzav sees an allusion to Exodus 5:12 ויפץ העם בכל ארץ מצרים. The only difficulty this writer sees with such an allusion is the fact that it refers to the Israelites and not to the Egyptians. Genesis 47:21 states, "And as for the people, he (Joseph) removed them to the cities from one end of the borders of Egypt, to the other end." Perhaps the darshan saw this as an indication that the Egyptians, although scattered, remained within Egypt's boundaries.
2. Compare Numbers 16:30 ופצתה האדמה את פיה ובלעה אתם.
3. Amos 5:8 and 9:6.

על כן קרא שמה בבל כי שם בלל ה' שפת כל
הארץ ומשם הפיצם ה' על פני כל הארץ
(כר' 9:11).

על כן קרא שמה בבל חד תלמיד מדר' יוחנן G. R. 38:11
הוה יתיב קומיה, |הוה| מסבר ליה ולא סבר, T. A. 360, 8
אמר ליה מאי האי, אמר ליה דאנא גלי מאתרי,
אמר ליה מן הידן אתר את, |אמר ליה| מן
כורסיף, אמר ליה לא כן אלא בולסיף כי שם
בלל ה' שפת.

This passage describes a student of R. Yoḥanan who has difficulty in comprehending the subject matter.[1] He tells his teacher that he is from כורסיף, and R. Yoḥanan understands this as an explanation for his poor comprehension. By pronouncing כורסיף as בולסיף[2], he links the name to the Babel narrative and the words כי שם בלל ה' שפת בל הארץ (The syllable בול is associated with בלל and סיף with שפת.) The midrash is amusing because R. Yoḥanan interprets both the name of someone's native town and an event which happened before the time of Abraham as being the reason why his student cannot grasp the subject matter.

[1] See Genesis Rabba 34:15.

[2] Borsippa is located near Babel. See Epstein, Introduction, Vol II, p. 1228.

III. Lekh-Lekha

ויאמר ה' אל אברם לך לך מארצך וממולדתך
ומבית אביך אל הארץ אשר אראך (בר' 1:12).

G. R. 39: 3
T. A. 366, 4

ר' ברכיה פתח אחות לנו קטנה (שה"ש ח ח)
זה אברהם שאיחה לנו את כל העולם, בר קפרה
כזה שמאחה את הקרע, קטנה שעד הוא קטן היה
מסגל מצוות ומעשים טובים, ושדים אין לה
(שם שם) שדיים לא הניקוהו, לא מצוות ולא
מעשים טובים, מה נעשה לאחותינו ביום שידבר
בה (שם שם) ביום שגזר נמרוד הרשע להורידו
לכבשן האש, אם חומה היא נבנה עליה (שם שם
ט) אם מעמיד הוא דברים כחומה יבנה עליה,
ואם דלת היא נצור עליה לוח ארז (שם שם)
אם דל הוא ממצוות |וממעשים טובים| נצור
עליה לוח ארז ומה הצורה הזו אינה אלא לשעה
כך איני מתקיים עליו אלא לשעה, אמר לפניו
רבון העולמים אני חומה (שם שם י) מעמיד
דברים כחומה, ושדי כמגדלות (שם שם) בניי
חנניה מישאל ועזריה, אז הייתי בעיניו
כמוצאת שלום שנכנס בשלום ויצא בשלום
|ויאמר ה' אל אברם לך לך|.

R. Berekhiah understands Song of Songs 8:8-10 as pertaining to Abraham's encounter with Nimrod. The darshan explores Abraham's salvation from the fires of Nimrod's furnace, even though he lacked meritorious deeds. In addition to the present Genesis Rabba passage, this midrash is preserved in Song of Songs Rabba with significant variances.

Song of Songs Rabba	Genesis Rabba	Biblical Verse
זה אברהם שנ' (יחזקאל לג) אחד היה אברהם ויירש את הארץ ואיחה את כל באי העולם לפני הקב"ה	זה אברהם שאיחה לנו את כל העולם	אחות לנו

קטנה	כזה שמאחה את הקרע היה מסגל מצוות ומעשים טובים	כאדם שהוא מאחה הקרע היה עסוק במצות ומעשים טובים
ושדים אין לה	שדיים לא הנקוהו לא מצות	שעדיין לא בא לכלל מצות ומעשים טובים
מה נעשה לאחותנו ביום שידבר בה	ביום שגזר נמרוד הרשע להוריד לכבשן האש	ביום שגזר נמרוד הרשע ואמר לירד לכבשן האש
אם חומה היא נבנה עליה טירת כסף	אם מעמיד הוא דברים כחומה יבנה עליה	אמר הקב"ה אם מעמיד הוא דברים כחומה נבנה עליה טירת כסף נצילנו ונבנה אותו בעולם
ואם דלת היא	אם דל הוא ממצוות	אם דל הוא ממצות ומטלטל מעשיו כדלת
נצור עליה לוח ארז	ומה הצורה הזו איננו אלא לשעה כך איני מקיים עליו אלא לשעה	מה צורה זו אינה מתקיימת אלא לשעה אחת כך איני מתקיים עליו אלא לשעה אחת
אני חומה	מעמיד דברים כחומה	אמר אברהם לפני הקב"ה אני חומה ואעמיד מעשים טובים כחומה
ושדי כמגדלות	בניי חנניה מישאל ועזריה	שאני עתיד להעמיד כתים כתים וחבורות של צדיקים כיוצא בי בעולמך
אז הייתי בעיניו כמוצאת שלום	שנכנס בשלום ויצא בשלום (ויאמר ה' אל אברם לך לך)	אמר לו הקב"ה כשם שירדת לכבשן האש כך אני מוציאך בשלום הה"ד (בר' טו) אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים

The darshan first must establish an association between the word אחות (Song of Songs 8:8) and Abraham in order to lay the foundation for further interpretations referring to the patriarch. The darshan depicts Abraham as mending a divided world as one would baste a torn garment,[1] deriving this analogy from the similarity between the verb אחה ("mend, baste") and the noun אחות("sister").[2] In Song of Songs Rabba there is an additional association linking the word אחר in Ezekiel 33:24 אחר היה אברהם ("Abraham was one") with אחות . Apparently the darshan read אחות as אחת ("one") which in turn was associated with אחר.[3]

Although the Genesis Rabba passage understands the phrase ושדים אין לה almost literally with little change in the wording שדיים הניקוהו לא מצוות, Song of Songs Rabba preserves an interesting pun reading שעריין instead of שדיים.[4] The darshan again emphasizes Abraham's lack of Mitsvot, by interpreting דל("poor") from דלת("door").[4]

The opening words of verse 10, אני חומה("I am a wall"), are interpreted in Song of Songs Rabba as good deeds which act as a bulwark of defense. This concept of a wall as defense is similar to that expressed in Jeremiah 15:20, "And I will make you to this people a fortified wall of brass: and they shall fight against you but shall not prevail against you...."

From the concluding words of verse 10 הייתי כעיניו כמוצאת שלום ("I was in his eyes as one who found peace"), the word מוצאת (מצא) is interpreted as the verb יצא ("go out"). As was explained in Song of Songs Rabba, God saw to it that Abraham not only avoided harm upon entering the furnace, but also departed from it in peace. This explanation corresponds nicely to Genesis 15:7, "I am the Lord who brought you out of Ur-Kasdim, as the word אור is understood to be a reference to this fire. In Genesis Rabba, the passage ends by citing Genesis 12:1 ויאמר ה' אל אברם לך לך . The words לך לך are only remotely connected with the verb יצא and are disjunctive with the motif of Abraham being saved from

Nimrod's furnace. From the conclusion it is evident that the midrash is more appropriate as a comment to Genesis 15:7 than to the present verse.

1. Perhaps this comment is related to the idea expressed in Genesis 10:25 that Peleg was so named because in his days the earth was divided though there was unity in the world prior to the building of the Tower of Babel, this was not the case after God confused the language and scattered the people. Only through Abraham could this separation be mended.
2. Compare B. Mo'ed Ḳaṭan 26b ר' שמעון בן אליעזר אוסר לאחותו. Similarly the root אחה is identified with the word אחותי (Song of Songs 5:2) in the comment אחותי שנתאחו לי במצרים בשתי מצות
3. Compare Numbers Rabba אחת אל תקרי אחת אלא אחות.
4. The Genesis Rabba text reads "Breasts did not suckle him commandments and good deeds." Song of Songs Rabba states "He had yet to come towards commandments and good deeds."
5. Compare the explanation of דלותי ("I was brought low") (Psalm 116:6) in Rosh Hashana 17a דלותי ולי יהושיע אע"פ שדלה אני מן המצות לי נאה להושיע.

ואעשך לגוי גדול ואברכך ואגדלה שמך
והיה ברכה (בר' 12:2).

אמר ר' לוי לא שם אדם פרה מאברהם עד שנתברך G. R. 39:11
ולא השימה לו עד שנתברך.... T. A. 375, 8

In Genesis 12:2 God tells Abraham that he shall be a blessing. As Yefe To'ar explains, the darshan's comment seeks to understand the meaning of the words והיה ברכה. By interpreting the word שמך ("your name"), which precedes והיה ברכה, as the verb שום ("estimate, value"),[1] R. Levi explains that anyone who had business dealings with Abraham - buying or selling a cow, for example - profited from the transaction. It is interesting to note how the darshan's explanation contrasts with the general idea of the Biblical passage. God promises Abraham to make of him a great nation, to bless him, and to make his name great, all of which are lofty and inspiring concepts. The darshan's interpretation of Abraham's being a blessing as meaning a successful business transaction for anyone who dealt with him portrays a blessing in the most mundane and concrete of terms.

[1] Compare B. Soṭah 5b, אמר ריב"ל כל השם אורחותיו בעולם הזה זוכה ורואה בישועתו של הקב"ה שנאמר ושם דרך אראנו בישע אלהים. אל תקרי ושם אלא ושם דרך. The word vesam ("and he placed") is read vesham ("and he estimates").

ואעשך לגוי גדול ואברכך ואגדלה שמך והיה
ברכה (בר' 2:12).

G. R. 39:11 — והיה ברכה והיה בריכה, מה בריכה זו מטהרת
T. A. 376, 6 — את הטמאים אף את מקרב רחוקים.

In Genesis Rabba 31:9 the word קינים is used in reference to the compartments in Noah's ark, and is associated with the offering of a bird, קן , brought by a leper. Just as this offering purified, so it was concluded that the ark also purified. The same mechanism functions in the present midrash. God tells Abraham that he shall be a blessing (ברכה). The darshan interprets ברכה as בריכה ("pool"), explaining that just as a pool purifies the unclean,[1] so Abraham "brings near those far away." This is probably a reference to Abraham's proselytizing.[2]

The words "You shall be a blessing" are not specific, and therefore it is not apparent from this verse how and why Abraham was to be considered a blessing. By a pun, and then an analogy, the darshan informs the reader that it is by making converts that Abraham will be a blessing.

---

[1] The darshan is probably referring to the Mikveh. Compare Isaiah 22:11 ומקוה עשיתם בין החומותים למי הברכה הישנה.

[2] Commenting on the words ואת הנפש אשר עשו in Genesis Rabba 39:14, the darshan explains this as a reference to proselytes. According to the darshan, scripture chose the verb עשה to indicate that converting someone was similar to having created that

person anew (שכל מי שמקרב את הגוי כילו בראו).

ויעתק משם ההרה מקדם לבית אל ויט אהלה
בית אל מים והעי מקדם ויבן שם מזבח לה'
ויקרא בשם ה' (בר' 8:12).

ויקרא בשם ה' צלו, ר"א ויקרא התחיל מגייר
גיורים.

G. R. 39:16
T. A. 381, 4

When Abraham first entered Canaan, God appeared to him in Shekhem and promised him the land as an inheritance; whereupon, Abraham responded by building an altar ויבן שם מזבח לה' הנראה אליו. Abraham then moved to a place between Beth-el and Ai and again built an altar; however, it is written that here he called upon the name of God, i. e. that he prayed.[1] Apparently the darshan saw a problem with the words ויקרא בשם ה', for if scripture specifies that Abraham prayed after building the second altar, then there is the suggestion that Abraham did not pray in Shekhem. To avoid this problem, the darshan reads ויקרא ("and he called") as ויקריא ("and he caused to call"), meaning that Abraham began to make converts. The reading of ויקרא as ויקריא is stated explicitly in B. Soṭah 10a: ויקרא שם בשם ה' אל עולם (בר' כא לג) אמר ריש לקיש אל תקרא ויקרא אלא ויקריא מלמד שהקריא אברהם לשמו של הקב"ה בפה כל עובר ושב.[2] This interpretation eliminates the potential difficulty by stating that Abraham prayed in both places and proselytized in the second.

1. Calling upon the name of God means to pray, as explained by the Aramaic צלו which translates ויקרא. Compare Zephaniah 3:9

לקרא כלם כשם ה' לעכרו.

2. "'And he called there on the name of the Lord, the everlasting God.' Resh Lakish said not to read vayikra ("and he called"), but rather vayakri ("and he caused to call"), teaching that Abraham our father caused each passerby to call on the name of the Holy One, blessed be He."

אמרי נא אחתי את למען ייטב לי בעבורך
וחיתה נפשי בגללך (בר' 13:12).

ר' פינחס בשם ר' ראובן שני בני אדם היו G. R. 40:4
עיקר ועשו עצמן טפילה, אברהם וברק, ברק T. A. 384,1
ותשלח ותקרא לברק וגו' (שופטים ד ו)
ויאמר אליה ברק אם תלכי עמי והלכת ואם
לא תלכי עמי לא אלך (שם שם ח), ר' יהודה
א' אם תלכי עמי לקדש אלך עמך לחצור ואם
לא תלכי עמי לקדש לא אלך עמך לחצור, ר'
נחמיה א' אם תלכי עימי לשירה אלך עימך
למלחמה ואם לא תלכי עימי לשירה לא אלך
עימך למלחמה, ותאמר הלך אלך עימך אפס כי
לא תהיה תפארתך (שם שם ט) אמר ר' ראובן
לשון יווני הוא הפס, אמרה לו מה את סבור
שתפארתה של שירה נמסרת לך לבדך אתמהא,
ונעשה טפילה ותשר דבורה וברק בן אבינועם
וגו' (שם ה א), אברהם היה עיקר ויקח
אברם את שרי אשתו וגו' (בראשית יב ה)
|ועשה עצמו טפילה אמרי נא אחותי את|,
ונעשה טפילה ולאברם היטיב בעבורה (שם
שם טז).

To understand the technique of this passage better, one must approach it as a composite which deals with two distinct subject matters. The first explains that both Abraham and Barak intentionally subordinated themselves to Sarah and Deborah respectively. Abraham asked Sarah to say that she is his sister so that he may benefit; Barak, after learning that God has given Sisera into his hands (Judges 4:7), insisted that Deborah accompany him (verse 8).

The second part of the passage analyzes the meaning of verse eight which states "...if you go with me, then I will go; but if you will not go with me (then) I will not go." R. Judah interprets Barak's words as an implication that if Deborah would not accompany him to Ḳadesh, then he would not go with her to Ḥatsor. R. Neḥemiah understands the condition in a more figurative sense. If Deborah accompanied Barak in שירה, the poem, then he would join her in battle. Verse nine is understood to be a rebuttal to Barak's conditions - ותאמר הלך אלך עימך אפס כי לא תהיה תפארתך. Her answer is, "What do you think, that the honor of *shirah* has only been given to you!"; the implication being that the condition he set forth (not to go to war unless she accompanied him in *shirah*) may be dismissed since Deborah herself was capable of composing poetry without Barak, as the passage says in ותשר דבורה וברק.[1]

Commenting on verse nine, R. Reuben directs a reading of the word אפס as the Greek הפס. In addition to other commentators, Theodor identifies this word as ἄφές which he translates as "cease," or "leave,"[2] and according to this interpretation verse 9 would read, "leave, for it shall not be your glory." Another possibility is that R. Reuben intended for אפס to be read as ἔπος, "epic poetry."[3] This reading corresponds better to the subject matter since it is the poem (שירה) which Barak and Deborah are discussing. Deborah answers Barak in verse 9, "I will surely go with you, (but) אפס, (= *shirah*, epic poetry) shall not be your glory."

A comparison of both sections reveals a contrast which creates a certain irony. In the beginning, Barak apparently humbled himself by preferring a subordinate role to Deborah's. The narrative then changes and Barak is revealed as presenting an ultimatum - if you accompany me in song, then I will join you in battle. Deborah dismissed his condition by telling him directly that he is not the only one to whom is given the honor of *shirah*.

1. The fact that the verb ותשר, feminine singular, refers to Deborah (and does not include Barak) and that Deborah's name precedes Barak's indicates that she is of primary importance.
2. See Kohut in the *Aruch* and Jastrow, *Dictionary*, s.v. אפס. Theodor mentions other midrashic compilations which preserve a comment based on the reading of אפסas Greek.
3. See Liddell and Scott, *A Greek-English Lexicon*, (Oxford: at the Clarendon Press, 1925), s.v. ἔπος . See A. Wuensche, *Der Midrasch Bereschit Rabba*, (Leipzig: Otto Schulze 1881), p. 183.

ויהי בבוא אברם מצרימה ויראו המצרים את
האשה כי יפה הוא מאד (בר' 12:14).

ויהי בבוא אברם מצרימה וגו' ושרה היכן היא, G. R. 40:5
נתנה בתיבה ונעל בפניה.... T. A. 384, 11

The silence of Genesis 12:14 concerning Sarah, "And it came to pass, when Abram was coming to Egypt," prompts the darshan to ask, "And where is Sarah?" He concludes that Abraham, realizing that her beauty would cause problems, concealed her in a box (נתנה בתיבה ונעל בפניה). This ploy did not succeed, however, and she was discovered. Before Jacob wrestled with the angel, he took his two wives, his two maidservants, and his eleven children, and he passed over the ford of Yabok.[1] Questioning scripture's silence concerning Dinah, the darshan explains that Jacob hid her in a box (נתנה בתיבה ונעל בפניה) so that Esau would not see her.[2]

Common to both passages is the absence of the woman's name in the Biblical verse and the explanation that they were hidden to protect them from other men, i.e. the Egyptians and Esau. This does not, however, explain the reasoning as to why they were hidden in boxes specifically.

Upon comparing these verses, one finds a variant spelling of a common word in each. The word for Egypt (Genesis 12:14) is spelled with the locative heh signifying direction.[3] In Genesis 32:23 one would have expected the word הוא in the phrase ויקם בלילה הוא to have been written ההוא with the prefix ה. Perhaps the darshan, puzzled by scripture's failure to mention Sarah's or Dinah's name and noting the alternative spelling (מצרים/מצרימה ההוא/הוא), played with a wonderful touch of humor on the word תיבה which may mean a word or letter[4] as well as a box. Sarah and Dinah were missing because they were in a box (תיבה) as alluded to by the word (תיבה).[5]

1. See Genesis 32:23.
2. Genesis Rabba 76:9.
3. ר' נחמיה אומר כל תיבה שצריכה למ"ר בתחלה הטיל לה הכתוב ה"א בסופה תנא דבי ר' ישמעאל כגון...מצרים מצרימה...(יכמות יג:)
4. In Genesis Rabba 44:19 one reads רן אנכי ר' אלעזר בשם ר' יוסי כשתי אותיות הללו (Ms. London 27169). However, Ms. Vatican 30 states תיבות instead of אותיות. In Sefer Ḥasidim (1512) one reads למה נקרא אות תיבה.
5. Yalkut Shemoni 1:44 speaks of Shemḥagai's two sons who dreamed. One saw a stone which covered the earth like a table, and the stone was engraved with line upon line of writing. An angel descended from heaven and obliterated with a knife-like object all the lines except for four letters. Apparently these four letters refer to Noah and his three sons, and the eradication of all the other lines symbolizes the destruction of the world. Perhaps the symbolism of the dream conceals a dual meaning. The word תיבות means "letters" or "words," but it may have been chosen because it also means "ark." (Is it possible that the words שיטות שיטות, meaning "line

after line," also contain an allusion to a boat, שיט?) See Louis Ginzberg, Legends, Vol. I, p. 150 and Vol. V, pp. 169-70.

הלא כל הארץ לפניך הפרד נא מעלי אם השמאל
ואימנה ואם הימין ואשמאילה (בר' 9:13).

G. R. 40:6
T. A. 393, 4

הלא כל הארץ לפניך הפרד נא אמר ר' חלבו
הבדל נא אין כת' אלא הפרד נא מה הפרדה
זו אינה קולטת זרע כך אי איפשר לאותו
האיש להתערב בזרע אברהם.

In Genesis Rabba 40:5, the darshan attributes to Lot's men the words ואברהם פרדה עקרה הוא אינו מוליד ולוט יורשו ("and Abraham is a barren mule, he cannot bear children and so Lot will inherit him") to explain the reason why the quarrel erupted between Lot's and Abraham's herdmen. Because of this incompatible situation, Abraham asks that Lot separate from him and dwell in the place of his choosing. R. Ḥelbo understands Abraham's words הפרד נא to intimate something far more significant than simply a separation (הבדל נא). By a pun, reading הפרד נא as הפרדה אינה, he explains that just as a mule is incapable of conceiving, so it is impossible for Lot to mix with the seed of Abraham. This is undoubtedly a reference to Deuteronomy 23:4[1] לא יבוא עמוני ומואבי בקהל ה', since Moab and Amnon are Lot's descendents.[2]

There is irony in the manner in which the word פרדה is applied to Abraham and Lot. Lot's men describe Abraham as a mule because he does not bear children.[3] The darshan explains that Abraham alludes to Lot as being a mule - not because he cannot bear children, but because the children he does bear, Amnon and Moab who are products of an incestuous relation, can never intermix with Abraham's offspring.

---

1. Yefe To'ar notes this connection.

2. Genesis 19:37, 38.

3. See Genesis Rabba 38:6 אמרו אברהם זה פרדה עקרה הוא אינו מוליד.

וישא לוט את עיניו וירא את כל ככר הירדן
כי כלה משקה לפני שחת ה' את סדם ואת
עמרה כגן ה' כארץ מצרים באכה צער (בר'
10:13).

G. R. 40:7
T. A. 393, 11

וישא לוט את עיניו וגו' אמר ר' נחמן בר
חנן כל מי שלהוט אחר כולמוס העריות סוף
שמאכילים אותו מבשרו, אמר ר' יוסי בר'
חנינה כל הפסוק הזה לשון ערוה הוא וישא
לוט את עיניו היך מה דאת אמר ותשא אשת
אדוניו את עיניה (בראשית לט ז), וירא את
כל ככר הירדן וגו' היך דאת אמר כי בעד
אשה זונה עד ככר לחם (משלי ו כו), כי כלה
משקה וגו' היך דאת אמר והשקה את האשה
(במדבר ה כד), לפני שחת ה' את סדם היך
דאת אמר והיה אם בא אל אשת אחיו ושחת
ארצה וגו' (בראשית לח ט).

The words וישא לוט את עיניו ("And Lot lifted up his eyes") in and of themselves express no more than the simple act of looking. Rabbis Naḥman and Yosi, however, choose to interpret this phrase negatively, reflecting what they view to be a reference to Lot's lascivious nature. R. Yosi links four terms in Genesis 13:10 with four verses, each pertaining to some aberrant sexual behavior:

Genesis 13:10	Connecting Verse	Subject Matter
וישא עיניו	ותשא אשת אדוניו את עיניה	Adultery
ככר	כי בעד אשה זונה עד ככר לחם	Prostitution
משקה	והשקה את האשה	Adultery
שחת	אם בא אשת אחיו ושחת ארצה	Onanism

R. Naḥman[1] puns with the name לוט, reading instead להוט or "passionate."[2]

According to the simple meaning of the text, Abraham gave Lot the option of choosing where he preferred to live, and he chose the plain of Jordan because of its ideal location for his herd. Why should the darshanim interpret such an innocent act as supposedly revealing Lot's passions and sensuous desires?

To answer this, one must examine the verse of a midrash which is similarly worded. Concerning Potiphar's wife, who desired to commit adultery with Joseph, it is written ותשא אשת אדניו את עיניה אל יוסף ותאמר שכבה עמי.[3] Here one would expect an interpretation similar to the above since the words ותשא...את עיניה precede Potiphar's wife's request that Joseph lie with her. Instead, the phrase states אין לשון הזה ותשא אלא לשון אסטרולוגיאה כמה דאת אמ׳ ופן תשא עיניך השמימה וגו׳ (דברים ד יט). With Potiphar's wife, the verb ותשא is connected with a relatively innocent act of astrology (as compared to adultery); whereas, Lot's innocent act of looking up וישא is interpreted to be an indication of lust. This demonstrates both the rabbis' proclivity to read the opposite meaning into a term or phrase, and their fondness for contrast.

---

1. See Genesis Rabba 51:9.
2. This association between the name and the deed is expressed in a more straightforward style in Tanḥuma Vayeshev 6, וישא לוט את

עיניו...קרא שמו לוט שמו גרם לו.

3. Genesis 39:7.

4. The word vatissa is a term in astrology, as in the verse, "And lest you lift up (tissa) your eyes to heaven" (Deuteronomy 4:19) (Genesis Rabba 87:4).

ויבחר לו לוט את כל ככר הירדן ויסע לוט
מקדם ויפרדו איש מעל אחיו (בר' 11:13).

ויסע לוט מקדם הסיע עצמו מקדמונו שלעולם,
אי איפשי לא באברהם ולא באלוהו.

G. R. 40:7
T. A. 394, 8

Lot, choosing to dwell in the plain of the Jordan, left Abraham and journeyed east. According to Genesis 13:12, he pitched his tent toward Sodom, whose inhabitants are described in the following verse as רעים וחטאים לה' מאד. By choosing to be associated with the people of Sodom, Lot not only was separating himself from Abraham, but also was disassociating himself from God. The darshan shows that scripture alludes to this in verse 11, ויסע לוט מקדם as הסיע עצמו מקדמונו שלעולם ("he removed himself from God").[1]

1. The same interpretation comes as a comment to Genesis 11:2 ויהי בנסעם מקדם, explaining that the generation of the Tower of Babel היסיעו עצמן מקדמונו שלעולם. Whereas the comment concerning Lot concludes אי איפשי לא באברהם ולא באלוהו, Genesis Rabba 38:7 reads איפשינו לא בו ולא באלוהותו. It is difficult to say for certain to whom בו refers. Genesis Rabba 38:6 commenting on דברים אחדים (Genesis 11:1) states שאמרו דברים על שני אחדים על אחד היה אברהם (יחזקאל לג כד) ועל ה' אלהינו ה' אחד (דברים ו ד). From this comment it might be argued that בו in Genesis Rabba 38:7 refers to Abraham, though this does not answer

why the darshan preferred בו to באברהם. There is the possibility that the comment to Lot was the original midrash and was copied in Genesis 11:2 because of the similarity in the Biblical texts to ויסע לוט מקדם- ויהי בנסעם מקדם. Since no one is specifically mentioned in Genesis 11, the redactor changed the explicit reference באברהם to בו .

ואנשי סדם רעים וחטאים לה' מאד (בר' 13:13).

G. R. 40:7 ... ואנשי סדום רעים וחטאים, רעים אילו
T. A. 394, 12 לאילו, חטאים בגילוי עריות, לה' בעבודה
זרה, מאד בשפיכות דמים.

Sanhedrin 74a states that with the exception of idolatry, incest, and murder, one may transgress any prohibition provided it means saving one's own life. In Rabbinic literature these three categories עבודה זרה, גלוי עריות, שפיכות דמים generally appear in the same order.[1]

In the present passage, the reversal of the expected order suggests that the individual expressions are somehow linked to a corresponding Biblical term. Of the four words in the phrase רעים וחטאים לה' מאד which describe the inhabitants of Sodom, the term לה' most appropriately matches the concept of עבודה זרה since they are opposites. Based on Joseph's refusal to commit adultery and וחטאתי לאלהים (Genesis 39:9), the darshan may have linked the word וחטאים with גילוי עריות, or sexual transgressions. By elimination this would leave the word מאד to be coupled with שפיכות דמים ("murder"). This association is not so remote since, as has already been explained,[2] the word מאד may be interpreted מות ("death").

The words אילו לאילו, which appear opposite רעים, do not express wrong-doing and apparently are derived by association. This writer suggests that the darshan interpreted רעים ("evil") as ריעים ("companions")[3] which corresponds to the words אלו לאלו. The words רע ("evil") and

רע ("companion"), though homographic, are contrary in meaning, and this contrast becomes particularly evident when the midrash is compared to the plain meaning of the verse. Scripture describes the people as being exceedingly wicked before God, and the darshan adds another dimension by explaining how they were evil toward each other.

1. See Genesis Rabba 31:6 (T. A. p. 280); 34:8 (T. A. p. 316); 70:4 (T. A. p. 801). In the two passages 32:1 and 38:1, the term עבודה זרה is not mentioned; nevertheless, גילוי עריות precedes שפיכות דמים.
2. Rabbi Meir reads טוב מאד as טוב מות.
3. Compare Exodus Rabba, Chapter 1 רעואל שנעשה ריע לאל.

וה' אמר אל אברם אחרי הפרד לוט מעמו שא
נא עיניך וראה מן המקום אשר אתה שם
צפנה ונגבה וקדמה וימה (בר' 13:14).
כי את כל הארץ אשר אתה ראה לך אתננה
ולזרעך עד עולם (בר' 13:15).

G. R. 40:8
T. A. 395, 1

וה' אמר אל אברם אחרי הפרד לוט מעמו ר'
יודה אמר כעס היה לאבינו אברהם בשעה
שפרש לוט בן אחיו מעמו, אמר הקב"ה לכל
הוא מדביק וללוט בן אחיו אינו מדביק
אתמהא, ר' נחמיה אמר כעס היה לאבינו
אברהם בשעה שהיה לוט בן אחיו מהלך עמו,
אמר הקב"ה אני אמרתי לו לזרעך נתתי את
הארץ הזאת (בראשית טו יח) והוא מדביק
את לוט עימו אם כן ילך ויביא לו שני
פריצטקים הה"ד גרש לץ (משלי כב י) זה
לוט, ויצא מדון (שם שם) ויהי ריב בין
רעי מקנה אברם וגו', וישבות דין וקלון
(שם שם) ויאמר אברם אל לוט נא תהי
מריבה, אוהב טהור לב חן שפתיו רעהו
מלך (שם שם יא) וה' אמר אל אברם וגו'
כי את כל הארץ אשר אתה רואה לך אתננה
וגו'.

The wording of Genesis 13:14, "And the Lord said to Abram, after Lot was separated from him," suggests a connection between Lot's departure and God's appearing to Abraham. Rabbis Judah and Neḥemiah disagree as to whether God viewed this separation favorably or not. R. Neḥemia believes that God expressed dissatisfaction with Abraham for not having separated from Lot sooner, since He promised that Abraham's offspring would inherit the land.[1] This explanation is probably derived from the fact that God's first words to Abraham after Lot's departure contain the promise to give him and his descendants the land.

The passage continues to show how Proverbs 22:10 and 11 may be understood as a description of the contention which existed between Abraham and Lot, and ultimately resulted in their parting. The words ויצא מדון וישבת דין וקלון ("and contention will go out and strife and disgrace will cease") can easily be seen as a parallel to Genesis 13:7, 8 which describes both the quarreling between both parties and Abraham's desire that it should end. Proverbs 22:11, "He that loves pureness of heart, and grace is on his lips, the king shall be his friend," corresponds to the understanding of Abraham's close relationship with God. It is the king, God, who gives his friend Abraham a gift - the land.[2]

The opening words of Proverbs 22:10, גרש לץ ("cast out a scorner") theoretically could have been linked to Genesis 13:9 הפרד נא מעלי, which states Abraham's request that Lot separate from him. Instead, however, the darshan comments זה לוט ("this is Lot"). Perhaps the darshan was punning by showing the similarity between לוט and לץ. Not only would Lot not inherit Abraham, but he also would be expelled for being a לץ ("scorner, scoffer").

1. There is a problem with the verse cited, Genesis 15:18 לזערך נתתי את הארץ הזאת, in that this was not said prior to Lot's leaving Abraham as the midrash implies. It seems possible that R. Neḥemia referred to Genesis 12:7 לזרעך אתן את הארץ הזאת which is nearly

identical to the other verse.

2. Compare the parable (Genesis Rabba 49:2) which describes a king (God) who gave a gift to his friend (Abraham). See also the parable in Genesis Rabba 49:4 (T. A. p. 473).

UMI

ושמתי את זרעך כעפר הארץ אשר אם יוכל איש
למנות את עפר הארץ גם זרעך ימנה (כר' 16:13).

... ומה עפר הארץ עשוי דייש כך בניך עשויים G. R. 40:9
דייש למלכות הה"ר ושמתיה ביד מוגיך (ישעיה T. A. 396, 1
נא כג) אילו דממגיין אפילו כן לטבחיך משקשקין
ליך מן חוביך היך דאת אמר ברביבים תמוגגנה
וגו' (תהלים סה יא)....

Abraham is told that his descendants will be as numerous as the dust of the earth. This image of dust conveys several negative connotations.[1] One, that of "being trampled upon," is borrowed by the darshan to describe the suffering which Abraham's descendants must endure at the hands of their oppressors.[2] This image of being trampled in the dust is reflected in Isaiah 51:23 ושמתיה ביד מוגיך, "And I put it in the hand of them that afflict you, who have said to your soul, 'Bow down, that we may pass over,' and you lay your body like the ground, and like the street, to those who pass over."[3]

Since the simile כעפר הארץ ("like the dust of the earth") was intended to be understood positively, the darshan shows how even the negative description in the Isaiah verse may be perceived favorably. He links the word מוגיך (יגה, "cause grief," "sorrow") in the Isaiah passage with תמוגגנה (מגג, "soften," "dissolve") in Psalm 65:11. Just as God makes the earth soft with rain so that the crops may grow, so the suffering of Israel purifies and absolves her of her transgressions. The darshan reveals the irony in Abraham's blessing: the comparison to dirt alludes to those Empires which will subjugate Israel; yet, out of dirt vegetation flourishes, and so even from this oppressed condition there is some benefit.

1. The poor are associated with dust (I Samuel 2:8); the serpent's punishment was that it eat dust (Genesis 3:14); and in death man returns to the dust (Genesis 3:19).
2. The image which the darshan portrays כך בניך עשויים דייש, compares with II Kings 13:7 וישמם כעפר לדוש.
3. Notice that the first word in the Isaiah verse ושמתיה parallels Genesis 13:16 ושמתי.

ויהי בימי אמרפל מלך שנער אריוך מלך אלסר
כדרלעמר מלך עילם ותדעל מלך גוים (בר' 1:14).

... ר' חוניה בשם ר' לעזר למה נקרא שמו אחז G. R. 41:3
שאחז בתי כניסיות ובתי מדרשות.... T. A. 402, 2

R. Ḥuniah's comment is part of a larger passage which examines scripture's use of the words "And it was in the days" to indicate impending disaster.[1] Just as Genesis 14:1 begins "And it was in the days of Amraphel" after which one reads of war, so too Isaiah 7:1 states, "And it was in the days of Aḥaz" and is followed by "Amram before, and Philistines behind; and they devoured Israel."[2] Not only did Aḥaz remove the silver and gold from the Temple to bribe the king of Ashur,[3] but he also closed the synagogues and batei midrashot, according to R. Ḥuniah. The darshan derives this from Aḥaz's name which means "to close."[4]

Although the commentators recognize the play on Aḥaz's name, they question neither whether the play on his name resulted in the midrash, nor if there was an independent source, such as a scriptural verse, from which the darshan borrowed this motif. II Chronicles 28:24 states, ויסגור את דלתות בית ה' ("And he closed the doors of the house of the Lord"). Perhaps by realizing that the name Aḥaz means "to close," the darshan borrowed the motif for his comment from Chronicles, substituting the terms "synagogues" and batei midrashot (schools) for בית ה' ("the house of the Lord").

1. The word ויהי ("and it was") is read ווי ("woe"). Compare the use of אוי in Lamentations 5:16 אוי נא לנו כי חטאנו.
2. Isaiah 9:11.
3. II Kings 16:8.
4. See B. Sanhedrin 65b האוחז את העינים. See Meir Ish-Shalom's comment on the form אחזו in his introduction to Elijah Rabba (p. 123); Kutcher, *Tarbitz* 53; Leiberman, *Greek in Jewish Palestine*, 2nd ed. (New York: Philipp Feldheim, Inc. 1965), pp. 167-9.

ויהי בימי אמרפל מלך שנער אריוך מלך אלסר
כדרלעמר מלך עילם ותדעל מלך גוים (בר' 1:14).

ויהי בימי אמרפל שלשה שמות נקראו לו כוש G. R. 41:4
נמרד ואמרפל, כוש שהיה כושי וודיי, נמרד T. A. 408, 1
שהמריד את העולם, אמרפל אמ' אמרה אפלה
דאמר ואפלי בעלמא דאמר ואפלי באברהם,
דאמר והפיל אברהם לכבשן....

The darshan identifies Cush, Nimrod, and Amraphel as being the same person. Genesis 10:8 states that Cush is the father of Nimrod, whose kingdoms are in the land of Shinar (verse 10). Since Amraphel is the king of Shinar, the darshan can equate all three names.

The name Nimrod is interpreted as המריד ("he caused to rebel"),[1] referring to the fact that he provoked the world to revolt.[2] Of the several interpretations of the name אמרפל,[3] only the last one, והפיל אברהם לכבשן, is in Hebrew. This interpretation is similar in content to Genesis Rabba 39:3 שגזר נמרוד הרשע להורידו לכבשן האש. It is interesting to note that since Amraphel and Nimrod are equated, their names are interpreted to reflect the same behavior which alludes to casting Abraham into a furnace.

1. See Genesis Rabba 23:7; 26:4.
2. Perhaps the darshan is referring to the building of the Tower of Babel.
3. The explanations for these interpretations are conjectural. In the

UMI

Aruch, under the word איספרון, there is a reference to this Genesis Rabba passage, and the word מורון (אמרה) is identified as Greek (ἀμαυρότ), meaning "darkness" (חשוך). The words אמרה אפלה might be similar in meaning to חשך אפלה in Exodus 10:22. Theodor understands אמרה as indicating an utterance, and explains אמ' אמרה אפלה as גזר גזרה אפילה. Jastrow translates ואמרי ואפלי as "he provoked and made sport." For the meaning of sport for ואפלי, see Matanot Kehuna and Maharzav. The spelling אפילו in Ms. Vatican 30 may be a more accurate reading and identifies with אפילון (אפילו), which Jastrow defines as "threatening."

עשו מלחמה את ברע מלך סדם ואת ברשע מלך
עמרה שנאב מלך ארמה ושמאבר מלך צביים
ומלך בלע היא צער (בר' 2:14).

עשו מלחמה את ברע וגו' ר' מאיר היה דורש G. R. 41:5
שמות, ברע שהיה בן רע, ברשע שהיה בן רשע, T. A. 409, 7
שנאב שהיה שואב ממון, שמאבר שהיה פורח
ומביא ממון בלע שנתבלעו דיוריה.

Though the names of the kings of Sodom, Gomorrah and the other cities do not have any particular meaning in Hebrew, R. Meir interprets each name so that it appears that most of them are behaviorally descriptive. In Genesis 13:13 the inhabitants of Sodom are described as רעים ("wicked"). R. Meir interprets their king's name ברע as בן רע, "a wicked son," which corresponds to what we know of their behavior. Similarly, ברשע is interpreted as בן רשע .

Changing the motif, R. Meir explains the following two kings' names in light of their preoccupation with wealth. Commenting on Genesis 13:13, R. Meir proposes in B. Sanhedrin 109a that both of the words רעים וחטאים are understood to be a reference to ממון ("wealth"). The first name, שנאב, is interpreted by disregarding the nun which derives שואב ("draw"); an allusion to the king's desire to accumulate wealth. R. Meir interprets the other name שמאבר, as two verbs; מביא ("he brings") and פורח, which comes from אבר.[1] The description of this king flying in the air to bring back wealth is imaginative.

The last interpretation is somewhat obscure. The darshan interpreted the name בלע as a verb שנתבלעו, explaining that the city's inhabitants were swallowed up. Maharzav explains on the basis of Genesis 19:21 לבלתי הפכי את העיר (which refers to Tso'ar) that though it was notorious enough to be overthrown with the other cities, it was spared because Lot fled there; its inhabitants, however, were swallowed up.

1. The word אבר("wing") is associated with flight as witnessed in Psalm 55:7 ואמר מי יתן לי אבר כיונה אעופה.

כל אלה חברו אל עמק השדים הוא ים המלח
(כר' 3:14).

G. R. 41:5
T. A. 410, 2

כל אלה חברו אל עמק השדים ג' שמות נקראו
לו עמק השדים עמק שוה עמק סוכות, שדים
שהיה מגדל סרנין, שעשוי שדים שדים, שמניק
את בניו כשדים, עמק שוה ר' ברכיה ור' חלבו
בשם ר' שמואל בן נחמן ששם השוו כל אומות
העולם וקצצו ארזים ועשו לו בימה גדולה
והושיבוהו למעלה ממנה והיו מקלסין לפניו
ואומרים שמענו אדני נשיא אלהים אתה בתוכינו
במבחר וגו' (בראשית כג ו) אמרו לו מלך אתה
עלינו אלוה אתה עלינו, אמר להם אל יחסר
העולם מלכו ואל יחסר אלוהו, סוכות שהוא
מסוכך באילנות....

As evidenced by the midrash which equates Cush, Nimrod, and Amraphel (Genesis Rabba 41:4), it is apparent that the rabbis are inclined to identify names and places whenever the opportunity is available. In the present midrash, the darshan assumes the identity of עמק סוכות, עמק שוה, עמק שדים without presenting any support.[1]

The first name, עמק שדים, has three explanations. By reading the word with a sin as it appears in the verse, the commentator explains that the valley is named for its furrows.[2] A second interpretation reads שדים ("breasts"), explaining that the valley nourishes its children,[3] and the last interpretation reads שדים as סרנים ("sycamore tree"). This explanation, which portrays the valley with trees, parallels the interpretation of סוכות as מסוכך באילנות, ("shaded with trees").

The interpretation of the name עמק שוה is a composite of three distinct sections. In Genesis Rabba 42:5 one reads, אל עמק שוה הוא עמק המלך ר' ברכיה ור' חלבו בשם ר' שמואל בן נחמן ששם השוו כל האומות ואמרו לאברהם תהי מלך עלינו, אמר להם אל יחסר העולם מלכו ואלוהו. The darshan interprets the name שוה as the verb השוו ("they gathered") and explains the name עמק המלך as indicating that the people asked Abraham to be their king and to rule over them. In the present midrash, the passage cited above is divided in half. The first part includes the words השוו כל האומות, then stops, and the words (ואמרו לאברהם(לו onward appear at the conclusion of the midrash.

The midrash continues to describe in the second segment how the people cut down cedars, made a large platform, and had Abraham to sit above, "ועשו לו בימה גדולה והושיבוהו למעלה ממנה." We find in Genesis Rabba 81:2 a story about Levi ben Sisi written with almost identical wording, "עשו לו בימה גדולה והושיבוהו בה."

The third segment is a quotation from Genesis 23:6, שמענו אדני נשיא אלהים אתה בתוכנו. In Genesis Rabba 58:6, commenting on this verse, one reads נשיא אתה עלינו אלוה אתה עלינו.

The entire passage appears to be a composite of several midrashim. The redactor demonstrates great artistic skill by weaving together the different segments into a single passage which appears to be homogeneous.

1. See Maharzav's explanation.

2. See Jastrow, Dictionary, s.v. שר.

UMI

3. The identification of שרים ("breasts") with fields or furrows is not as remote as it may appear at first. Commenting on Habakkuk 3:17 ושרמות לא עשה אוכל ("and fields shall yield no food") in Genesis Rabba 53:3, the darshan interprets אותם השרים המחים לא עשו אוכל. From this it is clear that the darshan associates שרמות ("fields") with שרים ("breasts").

ואת החרי בהררם שעיר עד איל פארן אשר על
המדבר (בר' 14:6).

G.R. 41:6
T.A. 412, 1

ואת החרי אליותריפוליס, ולמה קורא אותה
אליותריפוליס שבררו אותה ויצאת להם לחירות
בדור הפלגה.

The darshan associates the Ḥorites with Eleutheropolis, explaining that the city is so called because the people chose it and achieved for themselves freedom in the דור הפלגה ("Generation of the Separation"). Theodor explains that חורי was interpreted as חירות("freedom"), which in turn was linked with the name Eleutheropolis ("city of the free").[1] The motif of a people disassociating themselves from others during this generation is also found in Genesis Rabba 37:4, which explains how Ashur excluded herself from this generation and God rewarded her.

Maharzav notes that instead of בהררםin Genesis 14:6 one might have expected בהר שעיר and he explains that the words שבררו אותה in the midrash are derived from בהררם, reading it בררם ("in their choosing"). Before the Separation, Nimrod, king of Shin'ar, ruled the entire world. Afterwards, Chedorlaomer was king over many peoples; however, only the Ḥorites were entirely free.[2]

1. See "Rashi," Matanot Kehuna, and Maharzav.

2. Samuel Klein surmises that the darshan, though mentioning דור הפלגה, actually had the Roman period in mind when Israel was divided, נפלגה הארץ. Klein writes, אנו מבינים איפוא את

דברי המדרש: בדור הפלגה זו, כאשר את ארץ ישראל חלקו לחלקים ולתיחומים. תחומים בררו להם בני שעיר החורי את העיר הזאת ואת תחומה והיא (העיר) יצאת להם לחירות ונשתחררה מעולם של מסי עיר אחרת. שמואל קליין הערות לדברי חז"ל סיני, תה-תיז.

ויקחו את לוט ואת רכשו בן אחי אברם וילכו
והוא ישב בסדם (בר' 12:14).

ויקחו את לוט ואת רכשו וגו' כך עשו ללוט G. R. 41:7
נתנוהו בסירה ונטלוהו עמהם, כל כך למה T. A. 413, 8
והוא יושב בסדם לקיים מה שנאמ' הולך את
חכמים יחכם וגו' (משלי י"ג כ).

Commenting on Genesis 14:12, "And they took Lot and his goods...", an anonymous darshan explains that the attacking kings put Lot in an enclosure[1] and took him with them because "he dwelt in Sodom" (verse 12), which is alluded to by the words of Proverbs 13:20, "He who walks with the wise shall be wise, but a companion of fools shall be destroyed." This midrash, as generally understood thus, apparently lacks imagination and is not one of the more shining examples of Rabbinic acumen. The following reconstruction of the midrash may shed some light on the intent of the darshan.

Genesis 14:11 states, "And they took all the goods of Sodom and Gomorrah, and all their food, and went their way." The following verse states that they took Lot and his goods, then left, and the verse concludes והוא יושב בסדם ("and he dwelt in Sodom"). In view of the context, this parenthetical statement seems irrelevant, since it is already known that Lot dwelt in Sodom. The proof text "He who walks with wise men shall be wise; but a companion of fools shall suffer," is understood to be a description of Lot during his accompaniment with Abraham and later during his habitation in Sodom. Lot learned from Abraham's ways and became wise, but he suffered when he dwelt with the people of Sodom (כסילים, fools) as recorded in Genesis 14:12.

Should Lot have suffered to such an extent merely because he dwelt in Sodom? The Proverbs verse intimates this and much more by the words ורועה כסילים ירוע ("he who is a companion of fools"). This writer suggests the possibility that the darshan intended the words והוא יושב בסדם to read, "and he dwelt" בסדם ("in their council"), indicating a closer association between Lot and the Sodomites.[2]

The darshan's interpretation reveals great wit. He is able to take a phrase which appears discordant in its context, and reveal how it is, in fact, an explanation for an earlier occurrence.

---

1. Jastrow translates סירה in this particular context as "enclosure" but defines the word "surrounded place, court prison." In Genesis Rabba 40:2 (52:13), the darshan describes Sarah as being distressed and saying to God,"אברהם חוץ לסירה ואני נתונה בסירה." Matanot Kehuna identifies סירה as סוהר("prison").
2. Compare Jeremiah 15:17 לא ישבתי בסוד משחקים("I sat not in the assembly of mockers"). Jacob disassociates himself from Simeon and Levi with the words בסדם אל תבוא נפשי.

ויבא הפליט ויגד לאברם העברי והוא שכן
באלני ממרא האמרי אחי אשכל ואחי ענר והם
בעלי ברית אברם (בר' 13:14).

ויבא הפליט ויגד וגו' ר' שמעון בן לקיש G. R. 41:8
בשם בר קפרא הוא עוג, ולמה נקרא שמו עוג T. A. 413, 10
שבא ומצא אברהם יושב ועוסק במצות עוגות....

The Bible remains silent concerning the identity of certain characters whose actions are of consequence. For example, the reader does not know the identity of the man who found Joseph wandering in the field and informed him of his brothers' whereabouts - certainly a decisive moment in history. To provide some answers, the rabbis identify these figures with others who were well-known.[1]

Genesis 14:13 states that the survivor (הפליט) came to inform Abraham that Lot was taken captive. Who was this survivor? Why does scripture refer to him as "the survivor" and not simply as any survivor? R. Simeon b. Lakish (in the name of bar Kappara) identifies him as Og without explaining how he came to this derivation. We know that Chedorlaomer and his allies defeated the Refa'im (Genesis 14:5), and perhaps the darshan, on the basis of Deuteronomy 3:11 כי רק עוג מלך הבשן נשאר מיתר הרפאים ("for only Og, king of Bashan, remained of the remnant of the Refa'im"), concluded that Og was the only survivor.[2]

Having identified the survivor as Og, the darshan explains that he was so named because when he found Abraham the latter was preparing cakes (עוגות). There is certainly some humor in explaining the etymology of

UMI

the name of a king whose appearance inspired fear as being derived from a cake.[3]

[1] גם הנטיה להעביר על גיבורים ידועים מעשים שעושיהם לא נודעו, נפוצה מאד בכל הספרות העולמית ולא האגדית בלבד. היינמן, דרכי האגדה, דף 28.

[2] Another tradition which comments on this Genesis verse describes Og as surviving the Flood. See B. Nidah 61a.

[3] See Deuteronomy 3:11 and Genesis Rabba 20:11.

ויבא הפליט ויגד לאברם העברי והוא שכן
באלני ממרא האמרי אחי אשכל ואחי ענר והם
בעלי ברית אברם (בר' 13:14).

ויגד לאברם העברי ר' יהודה א' כל העולם
מעבר אחד והוא מעבר אחד, ר' נחמיה א'
שהוא בא מעבר, ורבנין אמ' שהוא מעבר הנהר,
שמשיח בלשון עברי.

G. R. 41:8
T. A. 414, 3

R. Judah, R. Neḥemia, and the rabbis each offer an explanation for the designation העברי. The rabbis' explanation, that he comes מעבר הנהר ("from the other side of the river") where the inhabitants speak בלשון עברי ("in the Hebrew language"), is essentially derived from scripture. Joshua 24:3 states, "And I took your father Abraham from the other side of the river (מעבר הנהר)...."

R. Neḥemia understands the name העברי to be an indication that Abraham was a descendant of Eber. Ms. Vatican 60 (p. 155/1) reads, שהוא בא מבני בניו של עבר. The designation בני עבר is found in Genesis 10:21, which describes Shem as the father of all בני עבר.

R. Judah interprets the word עברי in a figurative sense, portraying Abraham as being set off from the rest of the world. They are on one side (עבר), and he is on the other.[1]

---

1. Maharzav explains this as pertaining to belief in God. Abraham alone believes in God, while the rest of the world practices idolatry. Matanot Kehuna understands R. Judah's interpretation to indicate

that Abraham is equal to the rest of the world.

ויבא הפליט ויגד לאברם העברי והוא שכן
באלני ממרא האמרי אחי אשכל ואחי ענר
והם בעלי ברית אברם (בר' 13:14).

G. R. 41:8
T. A. 414, 7

... ולמה נקרא שמו ממרא, ר' עזריה בשם ר'
יודה שהימרה פנים באברהם, בשעה שאמר
הקב"ה לאברהם למול הלך ונמלך בג' אוהביו,
אמר לו ענר כבר אתה בן מאה שנה ואת מצער
עצמך, אמר לו אשכל מה את הולך ומסיים
עצמך בין שונאיך, אמר לו ממרא איכן לא
עמר לך, בכבשן האש ובריעבון ובמלכים,
וזה הדבר לא תשמע לו, אמר לו הקב"ה
אתה נתתה לו עצה טובה למול, חייך איני
נגלה עליו אלא בפלטין שלך הה"ד וירא אליו
ה' באלני ממרא (בראשית יח א).

Scripture states that God appeared to Abraham four times,[1] one of which was in the plains of Mamre after he had circumcised himself.[2] The darshan attributes significance to the fact that Mamre's name is mentioned in connection with circumcision.

In Genesis 14:13, Mamre's name is mentioned with Eshkol and 'Aner. R. Judah b. R. Simeon describes Abraham's seeking counsel from his three friends on the advisability of circumcision. Eshkol and 'Aner propose reasons why he should not circumcise himself,[3] but Mamre expresses discountenance towards Abraham's reluctance in view of all that God has already done for him. God rewards Mamre by appearing at אלוני ממרא after Abraham is circumcised. The darshan interprets the name Mamre as הימרה in the phrase שהימרה פנים באברהם.[4]

According to the Biblical narrative, Abraham is obedient to perform whatever God commands of him, whether it be to sacrifice Isaac or to circumcise himself. The darshan, however, portrays Abraham differently. Instead of circumcising himself as he was told to do, Abraham seeks the advice of his friends. It is only after Mamre's reproach that he obeys God's command. The darshan's description of Abraham going to his friends for advice, possibly worried about the very things that Eshkol and 'Aner refer to, is amusing because it contrasts with the description of a devout Abraham which emerges from the Genesis stories.

1. See Genesis 12:7; 17:1 and 22:14.
2. Genesis 18:1.
3. 'Aner argues that at the advanced age of one hundred (actually ninety nine years according to Genesis 17:1 and 17:24) Abraham may endanger himself. Compare Genesis Rabba 56:4, in which Satan attempts to dissuade Abraham from sacrificing Isaac by mentioning the age of one hundred.
4. This writer translated הימרה פנים as "discountenance" since the context suggests dismay and disapproval with Abraham. Waldberg, citing Y. Kedushin 4:1 א"ר סימון כתיב (עזרא ב נ"ט) ואלה העולים מחל מלח וגו'ואימר שהמדו לאל במעשיהם הרעים, notes that this is the same R. Simon who is mentioned in the Genesis Rabba passage, and who employs the identical technique in both interpretations (see Waldberg, *ibid*. p. 43a).

וישמע אברם כי נשבה אחיו וירק את חניכיו
ילידי ביתו שמנה עשר ושלש מאות וירדף עד
דן (בר' 14:14).

וירק את חניכיו וגו' ר' יהודה א' הן הוריקו G. R. 42:2
פנים כנגד אברהם, אמרו חמשה מלכים לא יכלו T. A. 416, 1
להם ואנו יכולין לעמוד בהן, ר' נחמיה אמר
הוריק פנים כנגדן אמר אצא ואפול על קידוש
שמו שלהקב"ה, ר' אבא בר זבדא אמר בכלי זיין
הוריקן היך דאת אמר והרק חנית וסגור לקראת
רודפי אמור לנפשי ישועתך אני (תהלים לה ג),
ר' שמעון בן לקיש אמר באבנים טובות ומרגליות
הוריקן היך דאת אמ' בירקרק חרוץ (שם סח יד),
ר' לוי אמר בפרשת שוטרים הריקן היך דאת אמר
מי האיש הירא ורך הלבב (דברים כ ח).

Upon Abraham's hearing that Lot was captured, scripture states: וירק את חניכיו ילידי ביתו (Genesis 14:14). One normally would expect וירק to be followed by the word "sword;"[1] therefore, its appearance before the noun חניכיו requires an explanation. Furthermore, this verse describes Abraham's preparing his servants for battle yet also states "And he pursued (them) to Dan," a wording in the singular which implies that Abraham went alone.

Rabbis Judah and Neḥemia interpret וירק as הוריק פנים "to oppose," or "defy."[2] R. Judah explains that Abraham's servents refused to accompany him because they saw no chance for a military success. R. Neḥemia, on the other hand, attributes to Abraham the defiant words, "I will go out and fall (in battle) for the sanctification of God's name."

R. Abba b. Zavda, on the basis of Psalm 35:3 והרק חנית, explains the Genesis verse as an indication that Abraham armed his men with weapons. Resh Lakish associates וירק with ירקרק in Psalm 68:14 כירקרק חרוץ, explaining that Abraham bedecked his men with precious stones.[3] R. Levi links the term וירק with the words in Deuteronomy 20:8 הירא ורך הלבב ("fearful and fainthearted"), one of the groups exempt from battle. Though not explicitly stated, it seems that R. Levi interpreted וירק as רך so as to clarify the Genesis verse in light of Parashat Hashoṭrim. The darshan's interpretation suggests that prior to engaging in battle, Abraham excused the fearful and fainthearted servents.

1. See Exodus 15:9, Leviticus 26:33, Ezekiel 5:2; 12:14; 28:7; 30:11.
2. Compare the idiom with נתכרכמו פנים (Genesis Rabba 20:4). See Jastrow, Dictionary, s.v. ירק II.
3. According to B.D.B., ירקרק means "green-shimmering." Maharzav explains that the word חרוץ means "gold" in many places. Since ירקרק precedes חרוץ in this verse, it is identified as referring to gems and pearls.

ומלכי צדק מלך שלם הוציא לחם ויין והוא
כהן לאל עליון (בר' 18:14).

ומלכי צדק מלך שלם וגו' ובת צור במנחה G. R. 43:6
פניך יחלו עשירי וגו' (תהלים מה יג) ובת T. A. 420, 1
צור זה אברהם שהיצר למלכים ושהיצרו לו
מלכים במנחה פניך יחלו, ומלכי צדק מלך
שלם הוציא לחם ויין וגו'.
ומלכי צדק המקום הזה מצדיק את יושביו.

Psalm 45:10-13 is understood to be a reference to Abraham.[1] Verse 13 of the present midrash, ובת צר במנחה פניך יחלו עשירי עם , is explained as being a reference to Abraham's battle with the kings and his following encounter with Malki-Tsedeḳ. Matanot Kehuna comments that the spelling of צור without the vav (צר) is interpreted as הצר ("be-siege, distress")[2] to describe the fighting between Abraham and the kings, and the words במחנה פניך יחלו are easily identifiable with Malki-Tsedeḳ, who brought a gift of לחם ויין(Genesis 14:18).

The word צדק in the name מלכי צדק is understood to be another name for Jerusalem.[3] The darshan explains the appropriateness of the designation צדק for Jerusalem since the place מצדיק ("makes righteous") its inhabitants.[4]

1. See Genesis Rabba 39:1; 39:6 and 45:1.
2. Compare Deuteronomy 28:52 והצר לך בכל שעריך.
3. The darshan links מלכי צדק with אדני צדק who was king of Jerusalem (Joshua 10:1). Further confirmation of this identity is

noted in Isaiah 1:21 צרק ילין כה which refers to Jerusalem.

4. Matanot Kehuna explains that the two daily sacrifices atoned for the sins committed both at night and during the daytime.

וברוך אל עליון אשר מגן צריך כידך ויתן
לו מעשר מכל (בר' 14:20).

וברוך אל עליון אשר מגן צריך ר' הונא אמר G. R. 43:8
שהיפך מגנון שלך על צריך, ר' יודן אמר T. A. 422, 1
כמה מגניות עשיתי להביאם תחת ידיך, אוהבים
היו זה לזה, משלח זה לזה כותבות ודוריות,
והימרדתים אילו לאילו כדי שיפלו תחת ידיך.

Instead of the more common verb נתן scripture prefers the verb מגן in Genesis 14:20, אשר מגן צריך כידך.[1] The infrequent usage of מגן results in the darshans' questioning of whether some other meaning may have stood behind the choice of this particular word.

Theodor explains that the darshanim interpret מגן as the Greek μάγγανον which may mean "implements of war," "strategms" or "machinations."[2] R. Huna interprets the verse by explaining how God turned Abraham's weapons against his enemies.[3] According to R. Judan, the kings were originally close friends who sent each other dry dates and gifts;[4] yet God caused that there be division and rancor among them so as to insure their defeat at the hands of Abraham.

It is interesting to note that Targum Jonathan interprets this verse ובריך אלהא עילאה דעבר סנאך כתריסא דמקבל מחתא.[5] Apparently the verb מגן was read as the noun מגן ("shield") in Aramaic תריסא. The Aramaic rendering of מגן as תריסא obscures the pun on מגן.

---

1. Compare I Samuel 24:5 אנכי נתן את איביך בידך.

2. Krauss LW, translates מנגנון as künstliche Varrichtung, Maschinenwerk.

3. כרוך אל עליון אשר מגן צריך מהו מגן מנגנא עשה הקכ"ה ומסרן כידך והיה אכרהם נוטל עפר וזורק עליהן ונעשו חצים וקשתות ורחמים שנאמר יתן כעפר חרכו כקש נדף קשתו ירדפם יעכור שלום (ישעיה מא כ) (תנחומא לך לך טו).

4. Possibly the darshan interprets מגן as מגן ("an underserved gift") which is synonymous with the word דוריות in the passage.

5. "Blessed be God, the Most High, who made your enemies as a shield which receives (absorbs) blows."

אחר הדברים האלה היה דבר ה' אל אברם במחזה
לאמר אל תירא אברם אנכי מגן לך שכרך הרבה
מאד (בר' 15:1).

G. R. 44:4
T. A. 427, 1

ר' לוי אמר תרתין רבנין אמ' חדא, ר' לוי
אמר מפני שהיה אברהם מתפחד ואומר תאמר
אותן האוכלוסין שהרגתי שהיה בהם צדיק או
ירא שמים, משל לתבן שהיה עובר לפני פרדסיו
שלמלך, ראה חבילות שלקוצים וירד ונטלם,
והציץ וראה אותו, והתחיל מטמן מפניו, אמר
לו מפני מה אתה מיטמן, פועלים הייתי צריך
שיקושו אותה, עכשיו שקששתה אתה בוא וטול
שכרך, כך אמר הקב"ה לאברהם אותם האוכלוסין
שהרגת קוצים כסוחים היו הה"ד |והיו עמים
משרפות שיד| קוצים כסוחים וגו' (ישעיה לג
יב), ר' לוי אמר חורי לפי שהיה אברהם מתפחד
ואומר תאמר אותן המלכים שהרגתי שבניהם
מכנסין אוכלוסין ובאין ועושין עימי מלחמה,
אמר לו הקב"ה אל תירא אברם אנכי מגן לך מה
המגן מקבלת כל הרמחים ועומדת אף אתה אני
עומד עימך, רבנין אמ' לפי שהיה אברהם מתפחד
ואומר ירדתי לכבשן האש וניצלתי, לריעבון
ולמלחמה וניצלתי, תאמר שקיבלתי שכרי בעולם
הזה ואין לי כלום לעתיד לבוא, אמר לו הקב"ה
אל תירא אברם אנכי מגן לך, כל מה
שעשיתי עימך בעולם הזה חנם עשיתי, ולעתיד
לבוא שכרך הרבה מאד היך דאת אמר מה רב טובך
אשר צפנת ליריאיך וגו (תהלים לא כ).

God appears to Abraham and tells him not to fear (Genesis 15:1); however, it is not clear prior to this statement what precisely Abraham feared. Logic dictates that it must in some way be connected with the kings he defeated. R. Levi portrays Abraham as fearful that he may have killed unknowingly some righteous people among those who fell in battle. This concern as to whether there were righteous among the populace is reminiscent of Abraham's appeal on behalf of Sodom and Gomorrah.

R. Levi mentions a second explanation for Abraham's fear - that the children of those slain would seek revenge against Abraham. The answer, "I am your shield" (Genesis 15:1) is Abraham's assurance that God will protect him.

The third explanation is derived from the conclusion of Genesis 15:1, "Your reward will be very great." Because of the benefits which he had already received - by being saved from both Nimrod's furnace and the famine, and now by defeating these kings - Abraham worried that any reward he might have expected in a future life was already spent. By reading the words מגן לך ("a shield for you") as מגן ("gratis, free"), the rabbis explain that God revealed to Abraham that not only has what been done for Abraham not been taken into account (חנם , gratis), but also that his reward will be very great in the future.

In R. Levi's first explanation is an accompanying parable which describes a man who took some bundles of thorns from the king's orchard. When the king chanced upon him, the fearful man hid. The king assuaged his fears by explaining that his actions actually were helpful since now there would be no need to hire laborers to clear the thorns, and the man is offered their wages instead.

This parable does not correspond to the problem R. Levi first raises of whether or not there were any righteous among those killed; it focuses instead on Abraham's reward. Abraham questions whether what he did was right, and God answers, in effect, that not only was it right, but that it was also necessary since had Abraham not defeated them, someone else would have had to do it. Abraham did God a favor and consequently was rewarded.

ויאמר אברם אדני ה' מה תתן לי ואנכי הולך
ערירי ובן משק ביתי הוא דמשק אליעזר (בר'
15:2).

G. R. 44:9 ובן משק ביתי וגו' ר' לעזר בשם ר' יוסי בן
T. A. 431, 11 זימרא בן משק ביתי זה לוט שנפשו שוקקת עליו
לירשני, הוא דמשק אליעזר שבשבילו רדפתי
מלכים עד דמשק ועזרני אל....

In response to God's promise that his reward will be great, Abraham questions the value of any reward since he is childless (Genesis 15:2). This verse concludes ובן משק ביתי הוא דמשק אליעזר. In the following verse, Abraham again emphasizes that God has not given him offspring and concludes, "and behold, one born in my house is my heir." The darshan, possibly troubled that Abraham should consider the servant Eliezer before his nephew Lot to inherit him, interprets verse 2 to show that Abraham actually was referring to Lot. The darshan interprets משק as the verb שוקק ("to long for"), describing how Lot's soul desired to inherit Abraham.[1] The name אליעזר is treated allegorically, indicating that when Abraham pursued the kings on Lot's behalf, God (אל) helped (עזר) him.

For the darshan, the plain meaning of the text is problematic. Why should a servant be considered the heir to Abraham's estate before his nephew? The interpretation denies the plain meaning, but it corresponds to what the darshan sees as reality.

1. Compare Isaiah 33:4 כמשק גבים שקק בו . The idea of the longing soul is found in Psalm 107:9 כי השביע נפש שקקה.

והנה דבר ה' אליו לאמר לא יירשך זה כי אם
אשר יצא ממעיך הוא יירשך (בר' 4:15).

...אני ושלשת מלאכיי נגלים עליך ואומרים G. R. 44:11
לך לוט ליטה לא ירת לאברהם.... T. A. 432, 6

In Genesis Rabba 44:3 the darshan explains that though Abraham referred to Eliezer by name, he actually meant Lot to be his inheritor. God answers Abraham by saying, "This shall not be your heir" (Genesis 15:4), which also is assumed to refer to Lot. In Genesis Rabba 44:11 the darshan shows that even Lot's name, which sounds like ליטה ("cursed"), implies that he shall not inherit Abraham. As in Genesis Rabba 40:7 where Lot's name was interpreted as להוט ("impassioned") to explain why he chose to live in Sodom, so here too his name is interpreted negatively to prove that he would not inherit Abraham.

וירד העיט על הפגרים וישב אתם אברם (בר'
15:11).

G.R. 44:16
T.A. 438, 5

וירד העיט על הפגרים וגו' אמר ר' אסי נסב
אברהם מכושה והוה מכש להון ולא הוו מתכשין
ואפעלפיכן וישב אתם אברם בתשובה....

After Abraham divided the animals in half, birds of prey alighted on the carcasses; whereupon, he scattered them away. As Maharzav notes, the verb וישב in the phrase וישב אתם אברם is unusual and one might have expected in this context a more common term such as ויגרש.[1] R. Assi interprets the verb וישב as indicating תשובה ("repentance"), explaining that Abraham initially tried to beat them away,[2] but they were driven off only by repentance.

In light of the interpretation of Genesis 15:12 which perceives an allusion to the four kingdoms which subjugate Israel, perhaps R. Assi also considers this motif when he describes Abraham's dispersal of the birds of prey only by repentance.[3] Perhaps the darshan refers to Rome in particular, since the eagle, a bird of prey, is depicted on their standards.

1. The root נשב usually appears in connection with the wind (see Isaiah 40:7 and Psalm 147:18). The Targum translates ואפרח יתהון אברם.

2. Theodor proposes that the verb מכש is derived by reading וישב as though it is based on the root שבב. Compare B. Shabbat 87a, וישב משה דברים שמשבבין דעתו של אדם. Jastrow translates

"words which chasten the mind of man."

3. Yefe To'ar explains the carcasses as symbolizing Israel in exile among the nations where she is persecuted (by their enemies, the "birds of prey"). Abraham's prayer is in itself insufficient; only repentance and good deeds are effective.

ויהי השמש לבוא ותרדמה נפלה על אברם והנה
אימה חשכה גדלה נפלת עליו (בר' 12:15).

והנה אימה חשיכה גדולה וגו' אימה זו בבל G. R. 44:17
דכת' באדין נבוכדנצר איתמלי חימה (דניאל T. A. 439, 7
ג יט), חשיכה זו מדי שהחשיכה עיני ישראל
בצום ותענית, גדולה זו יוון....

The darshan interprets the concluding words of Genesis 15:12, אימה חשכה גדולה נפלת עליו, as being an allusion to the four kingdoms that would subjugate Israel. Since each word is paired by chronological sequence with the kingdoms, אימה is associated with the first kingdom בבל. Although the book of Daniel deals with Babylonia, the only occurence of the word אימה is found in an inappropriate context,[1] and the darshan consequently must utilize a pun to establish this association. Reading אימה ("fear") as חימה ("anger"), the darshan links the term with Daniel 3:19, "Then was Nebuchadnezzar full of fury...."

1. The word ואימתני appears in Daniel 7:7 in relationship to the fourth beast in Daniel's dream, traditionally understood to be a reference to Rome. This identification is in fact made at the conclusion of this midrashic passage.

ושרי אשת אברם לא ילדה לו ולה שפחה מצרית
ושמה הגר (בר' 1:16).

...אמר ר' שמעון בן יוחי הגר בת פרעה היתה, G. R. 45:1
כיון שראה פרעה מעשים שנעשו לשרה בביתו נטל T. A. 447, 13
בתו ונתן לה, אמר מוטב תהא בתי שפחה בבית
זה ולא מטרונה בבית אחר הה"ד ולה שפחה
מצרית ושמה הגר אמר הא אגריך, אף אבימלך
כיון שראה ניסים שנעשו לשרה בביתו נטל בתו
ונתן לה |אמר מוטב תהא בתי שפחה בבית זה
ולא מטרונה בבית אחר| הה"ד בנות מלכים בקרותיך
(תהלים מה י) |בנותן שלמלכים| נצבה שגל
לימינך בכתם אופיר (שם שם) זו שרי.

Maharzav, commenting on this midrash, refers to Genesis 12:6, "And he treated Abram well for her sake: he had sheep, and oxen, and he asses, and menservants and maidservants (ושפחות)...." Hagar is the only maidservant named who specifically belonged to Sarah, as stated in Genesis 16:1, ולה שפחה מצרית . Concerning this exclusive relationship between Sarah and Hagar, Maharzav writes that "she was not a maidservant to others; for to others she was a mistress (גבירה)." The darshan attributes to Pharoah the words, "it is better for my daughter to be a maidservant in this household and not a matron in another house."

The proof that Hagar was Pharoah's daughter is based on Psalm 45:10 בנות מלכים ביקרותיך ("daughters of kings among your precious ones"). Since Abraham sojourned with both Pharoah and Abimelech, the words בנות מלכים are understood to be a reference to their daughters.

The spelling of בקרותיך without the first yod in the London Manuscript, as well as in Mss. Vatican 30[1] and Vatican 60,[2] may reflect an interpretation. Read as the word קורות ("rafters, beams"), it might refer by extension to the beams of one's roof[3] or the house itself, as in Genesis 19:8 בצל קרתי. The darshan may have understood the verse in Psalm as meaning, "Kings' daughters in your house."

The darshan also interprets the name הגר as הא אגריך, "here is your reward," which apparently explains why Hagar (Pharoah's daughter) was Sarah's personal maidservant. Perhaps there is irony in the fact that both Pharoah and Abimelech initially took Sarah from Abraham, and subsequently gave him their own daughters.[4]

[1] Ms. Vatican 30 (p. 61b).

[2] Ms. Vatican 60 (p. 165/2).

[3] Compare Song of Songs 1:17 קרות בתינו.

[4] B. Sanhedrin 99b contains a passage similar to the present one.
אחות לוטן תמנע מאי היא תמנע בת מלכים הואי דכתיב אלוף לוטן
אלוף תמנע וכל אלוף מלכותא בלא תאגא היא בעיא לאיגיורי באתא
אצל אברהם יצחק ויעקב ולא קבלוה הלכה והיתה פילגש לאליפז בן
עשו אמרה מוטב תהא שפחה לאומה זו ולא תהא גבירה לאומה אחרת
נפק מינה עמלק. Rashi explains that because Timna thought it better to be a servant to Isaac and Jacob, the descendants of Abraham, rather than a matron among another people, she became the concubine of Esau's son, Elifaz, who in turn was Isaac's son. The

similarity in the sayings "מוטב תהא שפחה...." found in both passages is evident. The Sanhedrin passage, which is essentially Hebrew, includes an Aramaic phrase containing the words היא בעיא ליאיגיורי, "she wished to convert." (Compare Genesis Rabba 67:13 נתן דעתו להתגייר which refers to Esau.) The motif of Timna's desire to convert does not correspond to the conclusion wherein she states that it is better to be a maidservant than a mistress. Possibly there is a connection between the pun on Hagar's name as אגריך and the word לאיגיורי since both have the same consonants. Perhaps the darshan, being aware of the Genesis Rabba passage or one similar, borrowed parts of the motif for his passage in Sanhedrin. Since he was discussing Timna and not Hagar, he modified אגר to read לאיגיורי, which was now apropos to his narrative.

ותאמר שרי אל אברם חמסי עליך אנכי נתתי שפחתי בחיקך ותרא כי הרתה ואקל בעיניה ישפט ה' ביני וביניך (בר' 5:16).

G. R. 45:5
T. A. 451, 8

ר' ברכיה בשם ר' אבא יבעי דיני גבך, לשני בני אדם שהיו חבושים בבית האסורים נמצא המלך עובר, אמר ליה חד תבוע דיקי דידי, אמר אפיקותיה, אמר ליה חבריה יבעי דיני גבך, אילו אמרת תבוע דיקי דידן כמה דאפקך כן אפקי, וכדו דאמרת תבוע דיקי דידי לך אפיק ולי לא אפיק, כך אילו אמרת הולכים אנו ערירים כמה דיהב לך כן יהב לי, וכדו דאמרת ואנכי הולך ערירי (בראשית טו ב) לך יהב ולי לא יהב. לשני בני אדם שהלכו לילוות זרע מן המלך אמר ליה חד אשאל לי זרע, אמר יהבון ליה, אמר ליה חבריה יבעי דיני גבך, אילו אמרת אשאל לן זרע כמה דיהב לך כן יהב לי |וכדו דאמרת אשאל לי זרע לך יהב ולי לא יהב, כך אילו אמרת הן לנו לא נתת זרע כמה דיהב לך כן יהב לי| וכדו דאמרת הן לי לא נתת זרע (שם שם ג) לך יהב לי לא יהב.

Though both parables describe different situations, they express the same idea - had Abraham included Sarah in his request for a child, then Sarah would have given birth to Abraham's first son. The second parable describes two people who needed to borrow seed from the king. Only one said to the king, "Lend me seed," whereupon he alone was given seed but not his companion. The darshan chose this particular motif because in Genesis 15:3 Abraham says to God, לי לא נתת זרע ("You did not give me offspring"), excluding Sarah. The word זרע means both "offspring" and "seed."

The other parable portrays two prisoners in jail, one of whom cries out to the king to execute judgement for him. He is freed; however, his companion remains incarcerated. Unlike the previous example which linked the statement made in the parable with the Biblical verse, this person's request, תבוע דיקי דידי, does not share a word in common with the verse cited ואנכי הולך ערירי ("and I go childless").[1] Possibly the darshan interpreted ערירי as if it were derived from the root עור (as found in verses such as Psalm 35:22 העירה והקיצה למשפטי and Psalm 7:7 ועורה אלי משפט צוית).[2] By emphasizing that ערירי is singular, the darshan explained that Abraham pleaded only on his own behalf (העיר משפטי); therefore, he fathered a child but Sarah remained childless.[4]

This is an example of the darshan's wit, in that he explains why Abraham could father a child while Sarah remained barren. The answer, he suggests, lies in Abraham's neglecting to mention Sarah.

---

1. Genesis 15:2.
2. Compare the meaning of ערער as it relates to legal matters.
3. This motif of judgement between Sarah and Abraham also may have been supported by Genesis 16:5 ישפט ה' ביני וביניך.
4. See Ginzberg, Legends, Vol. 5, p. 232.

ותאמר שרי אל אברם חמסי עליך אנכי נתתי
שפחתי בחיקך ותרא כי הרתה ואקל בעיניה
ישפט ה' ביני וביניך (בר' 5:16).

G.R. 45:5 ר' מנחמה בשם ר' אבון חימסה פניו....
T.A. 452, 8

The common understanding of the words חימסה פניו to mean "she scratched his face" comes from Yelamedenu as preserved in the Aruch, שחיטטה אותו וחימסה פניו כנמיה.[1] Modern dictionaries define this verb חמסה as "to scratch with one's nails," citing the Aruch and the above Genesis Rabba passage.[2]

Perhaps the darshan linked Sarah's words חמסי עליך with Jeremiah 6:7 חמס ושד ישמע בה על פני תמיד חלי ומכה explaining, "ḥamas and robbery is heard in her, on my face (before me) is sickness and wounds continually." From this verse the darshan could interpret the word חמס as a blow to the face. It is amusing that though the Bible depicts Sarah as speaking out of righteous indignation, the darshan portrays her as the wife who slaps her husband's face because of the "other woman."

1. See Maharzav and Matanot Kehuna. Ḥidushei Hardal has difficulties accepting the statement that Sarah scratched Abraham, and suggests that she scratched herself.
2. See Ben-Yehuda's dictionary p. 1626 כמו חתול וכדומה בצפרניו and Jastrow, Dictionary, p. 478, who translates "to seize with fangs, scratch with nails." Schorr, Heḥaluts, Book 9, p. 8,

identifies חמסה as the Greek ἀμύσσω . Bistritz, Be'ur, p. 141-2, explains the word חמס as "scorn" on the basis of Psalm 55:10 חמס וריב בעיר , suggesting that scorn is always a consequence of an argument. Bistritz cites as support the beginning of Genesis Rabba 45:5 שאתה שומע בקליורני ושותק . Sarah vents her anger by scratching her husband's face so that he will be scorned by all who see him.

UMI

ותאמר שרי אל אברם חמסי עליך אנכי נתתי
שפחתי בחיקך ותרא כי הרתה ואקל בעיניה
ישפט ה' ביני וביניך (בר' 5:16).

אמר ר' הושעיא בינך כת' כבר כת' ויבא אל G. R. 45:5
הגר ותהר, מה תלמוד לומר הנך הרה, אלא T. A. 453, 7
מלמד שנכנסה בה עין רעה והפילה עוברה....

R. Hoshaya questions why the angel announced to Hagar that she was pregnant (Genesis 16:11) if she already knew this (see Genesis 16:4). The darshan sees the solution to this problem in the words ישפט ה' ביני וביניך (Genesis 16:5). The word וביניך is one of ten words in the Torah with dots superscribed above the letters,[1] and is spelled with two letters yod instead of only one which is usually found.[2] Theodor explains that the darshan reads ובנך as "your son," and others explain בינך as referring to Hagar.[3] The darshan, interpreting the phrase ישפט ה' ביני וביניך, explains that Sarah caused Hagar to miscarry by means of the 'Ayin Ra'ah. When the angel informs Hagar that she is pregnant, therefore, this is not a repetition of something she already knew, but an announcement after her recent miscarriage.

[1] See Lieberman, Hellenism in Jewish Palestine, pp. 43-46.

[2] Compare I Samuel 24:13 ישפט ה' ביני ובינך.

[3] See also Matanot Kehuna. Rashi, commenting on this Torah verse, understands this to be a reference to Hagar. See Minḥat Yehuda for a thorough examination of the different readings.

והוא יהיה פרא אדם ידו בכל ויד כל בו ועל
פני כל אחיו ישכן (בר' 12:16).

G. R. 45:9
T. A. 456, 7

ידו בכל ויד כל בו ידו ויד כלבו שוות, מה
כלבו אוכל נבלות אף הוא אוכל נבלות, אמר
ר' אלעזר אימתי ידו בכל ויד כל בו לכשיבוא
הוא שכתוב בו ובכל די דיירין בני אנשא חוות
ברא ועוף שמיא וגו' (דניאל ב לח) הה"ד לקדר
ולממלכות חצור אשר הכה נבוכדרנצר (ירמיה מט
כח) נבוכדראצר כת' שעצרן במדבר והרגן.

The angel foretells the character of Ishmael to be a wild man, פרא אדם , whose hand would be against everyone, and who would have everyone's hand against him וידו כל בו(Genesis 16:12). The image of the wild ass roaming the desert in search of food is vividly described in Job 24:5 הן פראים במדבר יצאו בפעלם משחרי לטרף.[1] The darshan supplements this image by interpreting the words כל בו so as to read כלבו ("his dog"), thereby equating Ishmael with a dog. Whereas the פרא hunts its food or eats grass,[2] the dog is a scavenger which eats carrion.[3] Needless to say, while scripture's depiction of Ishmael as a "wild ass" is uncomplimentary, the darshan's interpretation which refers to him as a dog is disparaging.

R. Eleazer understands the statement in Jeremiah 49:28 that the ruler of the entire world,[4] Nebuchadrezzar, defeated Kedar, a descendant of Ishmael,[5] to be the realization of the words ויד כל בו. The darshan, by a pun, reads the last letters of נבוכדראצר as עצר. He concludes that Nebuchadrezzar shut Ishmael's descendants off (שעצרן) in the wilderness and killed them.

1. Perhaps the Bible is punning when it calls Ishmael פרא אדם in light of Genesis 21:21 וישב במדבר פראן("and he dwelt in the wilderness of Paran").
2. Job 6:5.
3. See Exodus 22:30 and II Kings 9:10, 36.
4. In Daniel 2:38 Nebuchadnezzar is described as the ruler of all people, and even of the animals and fowl. The saying וידו כל בו can be understood literally as all were against him.
5. See Genesis 23:13.

ונמלתם את בשר ערלתכם והיה לאות ברית ביני
וביניכם (בר' 17:11).

ונמלתם את בשר ערלתכם כנומי היא תלויה בגוף.... G. R. 46:10
T. A. 467, 4

The parable in Genesis Rabba 46:4 describes a matron who passes before the king hoping to meet with his approval and receives criticism concerning only an excrescent fingernail which must be trimmed. R. Levi explains that Abraham's only blemish was the prepuce which after being circumcised would make him complete.[1] The darshan uses the word מום , "a blemish,"[2] to refer to the foreskin which must be removed, and the idea of a wound with regard to circumcision is reflected in Genesis Rabba 48:8. R. Yannai, discussing Abraham's convalscence following his circumcision, notes "that heat is beneficial for a wound."

In the present midrash, commenting on Genesis 17:11 ונמלתם את בשר ערלתכם ("and you shall circumcise the flesh of your foreskin"), the darshan interprets the first letters of נמלתם to derive the Greek loan word נומי , "a sore."[3] Since the previous verse concluded by stating that "every male among you shall be circumcised," the words "and you shall circumcise" are understood to be a precise statement as to where circumcision is to be performed - on what has the appearance of a sore hanging from the body.[4]

[1] The idea of being unblemished and complete is reflected in the word תמים in Genesis 17:1 התהלך לפני והיה תמים.

2. Compare Genesis Rabba 56:7 in which the darshan, commenting on the angel's imperative to Abraham not to injure Isaac, interprets מאומה("anything") as מום explaining that Abraham should not inflict any wound.

3. See Liddell and Scott, s.v. νομή . Theodor translates this word as meaning מכה , "wound." See Krauss and the *Aruch* for other passages in which this word appears.

4. In Genesis Rabba 46:5, the rabbis discuss how Abraham knew where to circumcise.

IV. Vayyera'

וימהר אברהם האהלה אל שרה ויאמר מהרי שלש
סאים קמח סלת לושי ועשי עגות (בר' 6:18).

G. R. 48:12
T. A. 490, 1

לושי ועשי עוגות פרס הפסח היה, ר' יונה
ור' לוי בשם ר' חמה בר' חנינה הוא מדבר
סין הוא מדבר אלוש, מאי זה זכות זכו ישראל
שניתן להם המן, בשביל לושי ועשי עוגות.

The wilderness of Sin is identified with the wilderness of Alush; however, no explanation is provided to substantiate this assertion. Apparently, the darshan derives this assertion by comparing Exodus 17:1 and Numbers 33:14. The Exodus verse states, "And all the congregation of the children of Israel journeyed from the wilderness of Sin... and encamped in Refidim...." In Numbers it is written, "And they journeyed from Alush and encamped in Refidim...." By comparing both verses, the darshan concludes that the wildernesses of Sin and Alush are the same.[1] Furthermore, since it is known that the children of Israel were at Sin when God rained down manna for them, it can be said also that they first ate manna at Alush.

In Genesis 18:6 Abraham tells Sarah to prepare cakes for the guests by saying לושי ועשי עוגות. The darshan, by a play on words, links the term לושי, (lushi), with the proper name Alush, thereby explaining that Israel merited manna because of Abraham.[2]

1. Compare Maharzav.

2. One finds the same type of midrash in Genesis Rabba 55:8, where

Genesis 22:3 ויבקע עצי עולה is associated with Exodus 14:21 ויבקעו המים. This is to explain that the sea was split before Israel because Abraham chopped the wood.

UMI

ויאמר שוב אשוב אליך כעת חיה והנה בן לשרה
אשתך ושרה שמעת פתח האהל והוא אחריו (בר' 18:
10).

G. R. 48:16
T. A. 493, 4

ויאמר שוב אשוב אליך וגו' והוא אחריו זה
ישמעאל, והוא אחריו מפני ייחוד, והוא
אחריו הרגישה שבא האורח.

Commenting on the words והוא אחריו (Genesis 18:10), Rashi explains that this is a reference to the tent door.[1] The darshan interprets והוא to be an indication of Ishmael; that he was with Sarah for reasons of propriety. The midrash concludes with the words הרגישה שבא האורח . Theodor explains that Sarah sensed that the guest had come for whom Abraham told her to prepare cakes, though a problem with this explanation arises with the question of why the darshan specifies האורח , "the guest" if there were three? As Theodor also explains, if Sarah knew there was a guest because Abraham told her to prepare cakes, why does the darshan select the verb הרגישה ?

The following verse states חדל להיות לשרה ארח כנשים, that Sarah had passed menopause. Perhaps the darshan interprets אחריו as אורח , not meaning guest but אורח נשים menstruation, as referred to in verse eleven. According to this interpretation, when the angel said to Abraham, "and, behold, Sarah, your wife, shall have a son," then (הרגישה שבא אורח) she felt herself experiencing menses. Supporting this understanding of the midrash, Genesis Rabba 48:14 questions why mention is made of the butter, milk, and calf which Abraham prepared for his guests but none is made of Sarah's cakes. In R. Meir's name the reader is informed פרסה נידה וניטמאת העיסה , that she became menstruous and the dough was defiled.

In this very witty comment the darshan demonstrates that the words והוא אחריו are not an incidental statement but explain both why Sarah came to the tent door and how she was able to bear children.

1. Even Ezra suggests that this may refer to the angel.

ותצחק שרה בקרבה לאמר אחרי בלתי היתה לי
ערנה ואדני זקן (בר׳ 12:18).

אחרי בלתי היתה לי עדנה אמרה האשה כל זמן
שהיא ילדה יש לה תכשיטין ואני אחרי בלתי
היתה לי ערנה תכשיטין היך ראת אמר ואערך
ערי (יחזקאל טז יא), האשה כל זמן שהיא
ילדה יש לה ווסחות ואני אחרי בלותי היתה
לי ערנה עירנין אלא ואדני זקן....

G. R. 48:17
T. A. 494, 3

When Sarah hears that she is to give birth, she muses incredulously אחרי בלתי היתה לי ערנה ("after I am grown old shall I have 'ednah"?). Although modern dictionaries define 'ednah as "delight,"[1] from the context one might have expected a meaning more closely connected with children. By linking ערנה with ערי (Ezekiel 16:11), the darshan explains that a woman is adorned with jewelry as long as she bears children.[2]

Theodor's apparatus reflects the confusion concerning the remainder of this midrash. Ms. Vatican 60[3] reads: האשה הזו׳ כל זמן שהיא ילדה יש לו וסחות ואני אחרי בלותי היתה לי ערנה ערנין האשה הזו כל זמן שהיא ילדה יש לה עידויין ואני אח׳ כל׳ הי׳ לי ערנה ומני היא אלא וארוני זקן. The two key words are ערנין and עידויין since they resemble ערנה and are probably interpretations. In Genesis Rabba 20:6 one finds the word עידוי to explain the Biblical term והרונך (Genesis 3:16), "and your pregnancy."[4] Rashi, commenting on this verse, defines עידן as "the time of menstruation."[5] Although the three explanations of ערנה differ, the fact that each one understands the word ערנה to be associated with childbirth is the common consensus.

According to Minḥat Yehuda, most texts conclude with the words (היא) זמני הוא or simply זמן;[6] whereas, Mss. Paris 149 and Vatican 60 read ומני היא.[7] Although זמני הוא ("it is my time") is good Hebrew, it does not correspond with the ideas expressed in this midrash. Alternatively, the words ומני היא are unintelligible. It seems unlikely that a scribe intentionally changed the letter zayin in זמני to read ומני, and this writer suggests that ומני היא was intended to be the transliteration of the Greek (τὰ) μηνιαι meaning "menses." The darshan interprets the words והיתה לי ערנה ואדני זקן as "I have menses, but my lord is old."

1. See B. D. B. s. v. ערנה.

2. Compare Jeremiah 2:32 החשכח בתולה עדיה כלה קשוריה. The Ezekiel verse is particularly applicable since it is part of a passage which allegorically describes the special relation between God and Jerusalem, mentioning the sons and daughters she bore Him.

3. Ms. Vatican 60 (p. 180/1).

4. והרונך זה צער העירוי. See the Targum to Ruth 4:13.

5. עירן זמן וסת נרות.

6. זמני הוא דתג, זמני היא כ, זמני א^1, זמן א^2.

7. The Paris manuscript reads הוא instead of היא.

ארדה נא ואראה הכצעקתה הבאה אלי עשו כלה
ואם לא אדעה (בר' 18:21).

אמר ר' לוי אפילו אני מבקש לשתוק דינה G. R. 49:6
שלנערה אינו מניח אותי לשתוק, מעשה בשתי T. A. 504, 1
נערות שירדו למלאות מים מן העין, אמרה
אחת לחברתה למה פניך חולניות, אמרה לה
כלו מזונותינו וכבר אנו למות, מה עשת,
מילאת את הכד קמח והחליפתו, נטלה זו מה
שביד זו וזו מה שביד זו, כיון שהרגישו
בה נטלוה ושרפוה, אמר הקב"ה דינה שלנערה
אינו מניח אותי לשתוק הה"ד הכצעקתם אינו
אומר אלא הכצעקתה שלנערה.

R. Levi relates that two girls from Sodom met at the well, and one noticed that the other appeared ill. Upon learning that this girl and her family were starving, she filled her pitcher with flour and exchanged it for the other girl's. When the people of Sodom perceived what happened, they burned her to death.

B. Sanhedrin 109b relates a similar story which describes a girl who was killed because of her kindness. The girl gave a poor person bread in her pitcher, and when the people discovered what she had done, they smeared honey over her body and placed her on top of a wall so that the bees would kill her.[1]

Both stories have the central character in common - a girl who performs an act of kindness. Genesis Rabba understands the spelling הכצעקתה (Genesis 18:21) to suggest the cry of a girl. In the B. Sanhedrin account, the darshan interprets Genesis 18:20 זעקת סדם ועמרה כי רבה , reading ריבה ("a young girl") instead of רבה ("great"). The motif that only one person out of an entire population showed kindness to the poor is probably derived from Ezekiel 16:49, "Behold this was the iniquity of your sister Sodom, she and her daughters had pride, plenty of bread, and much tranquility, and yet she did not support the poor and needy." Neither source mentions the Ezekiel verse.[2]

The darshan's description of the people burning the girl is ironical since the inhabitants of Sodom and the other cities perished in a conflagration. The words זעקת (verse 20) and הכצעקתה (verse 21) describe the gravity of sin, as if the cry of iniquity rose from the cities to God. The darshan interprets these words to be a reference to the cry of one girl who was unjustly executed, and it is her cry, louder than all else, which God cannot ignore.

1. ההיא רביתא דהות קא מפקא ריפתא לעניא בחצבא איגלאי מלתא
שפיוה דבושא ואוקמוה על איגר שורה אתא זיבורי ואכלוה
והיינו דכתיב ויאמר ה' זעקת סדם ועמרה כי רבה ואמר רב
יהודה אמר רב על עיסקי ריבה.

2. See Pirke d'Rabbi Eleazer, Chapter 25.

ויגש אברהם ויאמר האף תספה צדיק עם רשע
(בר' 23:18).

|האף תספה צדיק עם רשע| ר' הונא בשם ר' אחא G. R. 49:8
האף תספה את גדור את האף ואף לא יגדורך, T. A. 507, 4
אמר ר' יהושע בר' נחמיה אף שאת מביא לעולמך
את מכלה את הצדיקים עם הרשעים, ולא דיי שאין
אתה תולה לרשעים בשביל צדיקים אלא שאת מכלה
את הצדיקים עם הרשעים.

Abraham commences his plea that God should spare the inhabitants of Sodom with the words האף תספה צדיק עם רשע ("Will You also destroy the righteous with the wicked"?). Aware that another midrash in Genesis Rabba categorizes Biblical personalities who began with the word אף to indicate perishing,[1] Maharzav questions why scripture did not substitute הגם or simply begin the Genesis verse, התספה.[2] The darshanim are aware of this problem and interpret האף as a noun with its definite article, meaning "the anger."

R. Joshua b. Neḥemia explains that by unleashing His anger, God not only declines to suspend judgement against the wicked for the sake of the righteous, but also condemns the righteous to the same fate as the wicked.[3] R. Huna interprets the verb תספה as though it were derived from אסף (גדר).[4] The darshan understands Abraham's choice of words to be an allusion to the fact that God controls (fences in) the anger, and not to the anger which confines God.[5] Unlike R. Joshua's explanation, R. Huna's reverses the plain meaning of the verse by stating that

Abraham was questioning God's justice, "Shall not the Judge of all the earth do right?"[6] The darshan, however, explains Abraham's words positively in that God controls the emotion of anger better than man who often acts because the emotion is controlling him.

1. Genesis Rabba 19:2 ארבעה הן פחחו כאף אברו כאף.
2. Compare Abimelech's statement in Genesis 20:4 הגרי גם צריק תהרג.
3. R. Joshua's explanation is essentially the same as Abraham's explanation in verse 25, "Far be it from You to do such as this thing, to kill the righteous with the wicked: and that the righteous should be as the wicked...."
4. See Matanot Kehuna. The verb גדר ("to fence, enclose") is considered to be similar in meaning to אסף ("collect, take in").
5. Compare Pirkei Avot, Perek 4:1, "Who is mighty? He who subdues his Yetser, as it is said, 'He that is slow to anger is better than the mighty, and he that rules over his spirit than he who takes a city.'"
6. Genesis 18:26.

UMI

אולי יחסרון חמשים הצדיקם חמשה התשחית
כחמשה את כל העיר ויאמר לא אשחית אם אמצא
שם ארבעים וחמשה (בר' 28:18).

אולי יחסרון חמשים הצדיקים חמשה אמר ר' חייא G.R. 49:12
בר אבא ביקש אברהם לירד לו מחמשים לחמשה, T.A. 514, 3
אמר לו הקב"ה חזור בך למפרע. אמר ר' לוי
חלף סידרה מלאה מים, כל זמן שהיא מלאה מים
הסניגור מלמר, פעמים שהריין מבקש שילמר
הסניגור והוא אומר הוסיפו בתוכה מים.

According to R. Ḥiyya, Abraham argues on behalf of only five inhabitants after initially pleading that the cities be spared for the sake of fifty righteous people. God directs Abraham not to conclude his defense so abruptly but rather to diminish gradually his numerical plea. Theodor speculates that the darshan may have based his comment on the change in language since only Genesis 18:28 begins אולי יחסרון; whereas, four other times he states אולי ימצאון.[1] Perhaps the darshan derives his comment by separating Genesis 18:28 in half, which has the effect of altering the verse's meaning: "Perhaps there will lack fifty righteous - five, will You destroy all the city for five?"[2]

Continuing this theme that God wished Abraham to prolong the bargaining, R. Levi describes a judge in a parable who directed the court to add water to the water clock [3] חלף סידרה so that the lawyer might protract his defense.[4] Possibly R. Levi's image of the water clock was chosen because of an amusing pun it provides to the discerning ear. As was explained above, God did not want Abraham to descend from his first plea on behalf of fifty righteous individuals directly to five, but rather He wished him to descend gradually from fifty to forty-five to forty to thirty and downward. The Greek חלף סדרה sounds like the Hebrew [5] החליף סדרה, indicating a change the order,[6] a hint that God was dissatisfied with Abraham's initial descent.

According to the plain meaning of the narrative, Abraham is anxious that the righteous be spared and bargains with God until he realizes that there are not even ten righteous inhabitants in these cities. The darshanim portray Abraham as offering his plea only twice - after realizing that there are not fifty righteous people, he concludes on behalf of five. God, on the other hand, wants Abraham to elaborate and prolong his defense. This reversal of roles is amusing in light of the fact that though God already knew that there were no worthy individuals for whom the cities should be spared, He nonetheless desired Abraham to protract his plea on their behalf.

1. Maharzav points out this same phenomenon.
2. אולי יחסרון חמשים הצדיקים-חמשה, התשחית בחמשה את כל העיר.
3. Theodor explains that the κλεψύδρα was used in court cases. If an accused person could prove his innocence before the water ran through the hole then he was set free; if he could not, then he was declared guilty. If the judge was interested in seeing the accused acquitted, he would direct the court to add water, which would

enable the defense more time to present his case.

4. Yefe To'ar sees the image of adding time to the lawyer's defense as being based on verse 29 ויסף עוד לדבר אליו.

5. Ms. Vatican 60 records קלף סדרה, a more exact transliteration of the Greek which begins with a kappa.

6. See Jastrow, Dictionary, s.v. חלף. Compare Genesis 31:7 והחלף משכרתי עשרת מנים.

ויבאו שני המלאכים סדמה בערב ולוט ישב בשער
סדם וירא לוט ויקם לקראתם וישתחו אפים
ארצה (בר' 1:19).

G. R. 50:1
T. A. 515, 11

ויבאו שני המלאכים סדמה בערב וגו' והחיות
רצוא ושוב כמראה הבזק (יחזקאל א יד) אמר ר'
אייבו רצות אין כת' אלא רצוא רוצות לעשות
שליחותן, כמראה הבזק ר' יודה בר' סימון בשם
ר' לוי בר פרטא כזה שבוזק גפת בכירה, ר'
חייא בר אבא אמר כרוחא לזיקא, רבנין אמ'
כזיקא לעיינה, נפטרים מאברהם בשש שעות ובאין
סדמה בערב, אלא מלאכי רחמים היו והיו ממתינים
סבורים שמא אברהם מוצא להם זכות, וכיון שלא
מצא להם זכות ויבואו שני המלאכים וגו'.

The angels appeared before Abraham at midday and arrived at Sodom in the evening, according to Genesis 19:1. Ezekiel 1:14 והחיות רצוא ושוב כמראה הבזק reveals that angels travel at lightning speed,[1] and R. Aiyybu interprets רצוא in this verse as רוצות ("want"),[2] explaining that angels desire (רצה) to fulfill their messengership. Maharzav explains that they run because of their great desire. In view of the Ezekiel verse, the darshan raises an interesting problem - if angels travel so quickly why did such an extended amount of time elapse before they reached their destination? The darshan explains that these particular angels were מלכי רחמים ("angels of compassion") and consequently waited to learn the outcome of Abraham's plea for the cities' inhabitants. Once it was evident that no merit could be found in their defense, the angels departed for Sodom.

Although scripture states וילכו סדמה ("and they went toward Sodom")[3] preceding Abraham's plea for these people, the darshan ignores the plain meaning so as to explain why it apparently took so long. In the same passage one finds R. Aiyybu's statement that the angels run because they are eager to perform God's wishes coupled with his explanation that although they were sent to overthrow the cities, they waited to see if Abraham could successfully plea on the people's behalf.

1. The rabbis interpret בזק as כזיקא לעינא as "a flash to the eye," which is probably equivalent in meaning to the Hebrew idiom הרף עין. In Genesis Rabba 77:2 the angel who wrestled with Jacob is said to have appeared first to him in the guise of a robber who transferred Jacob's possessions in an instant (כהרף עין) to the other side. Compare Mekhilta, Piska I (Lauterbach, Vol. I, p. II) which comments on Job 38:35 התשלח ברקים וילכו contrasting lightning, one of God's messengers, with a mortal messenger. R. Judah (in the Genesis Rabba passage) links בזק with the Rabbinic verb בזק , meaning "to scatter" (see Maharzav). Significantly lightning is also associated with scattering as seen in Psalm 144:6 ברוך ברק ותפיצם. See Ginzberg, Legends Vol. 5, p. 240.

2. Ms. Vatican 60 reads רצוא אל תהי קורא כן אלא רוצות לעשׂ שליחותן. Compare Genesis Rabba 5:8.

3. Genesis 18:22.

ויבאו שני המלאכים סדמה בערב ולוט ישב בשער
סדם וירא לוט ויקם לקראתם וישתחו אפים ארצה
(בר' 1:19).

G. R. 50:3 **בערב** בא ערבה שלסדום ושקעה שמשה וניתחתם
T. A. 519, 1 גזר דינה.

Yefe To'ar notes that as R. Aiyybu found it necessary to explain why the angels did not arrive at Sodom until evening the present midrash, interpreting בערב as בא ערבה (של סדום), understands the term בערב to be an indication that their fate was sealed.[1]

---

[1] Compare Genesis Rabba 58:2 the words ישקיע הקב"ה שמשו שלצדיק indicate death. The darshan also may have had the calendar date of the sixteenth of Nisan in mind; thus, the evening would mark this date. See Genesis Rabba 50:12.

ויבאו שני המלאכים סדמה בערב ולוט ישב בשער
סדם וירא לוט ויקם לקראתם וישתחו אפים ארצה
(בר' 19:1).

ולוט ישב בשער סדום ישב כת', אותו היום מינוהו
ארכי יודיקי. חמשה ראשי דיינים היו בסדם
קוושקר דבשקר דבנבל מטהדין וקלאפנדר, ולוט
היה ארכיקריטיס שלהם....

G. R. 50:3
T. A. 519, 4

Since cases were adjudicated at the city's gates, the words "and Lot sat in the gate of Sodom" (Genesis 19:1) are understood to be an indication that Lot acted as chief magistrate. With him were five judges whose names קלאפנדר, מטהדין, דבנבל, דבשקר, and קוושקר illustrate their corrupt judgements.

The first name, קוושקר, is a contraction of the two words קו ("line") and שקר ("falsehood"). The word קו is associated with judgement as witnessed in Isaiah 28:12 ושמתי משפט לקו ("and I will place judgement to the line"). Theodor explains that the initial letters דב of both דבשקר and דבנבל both refer to דיבה ("slander").[1]

The name מטהדין probably comes from מטה ("turn aside") and דין ("judgement").[2] The variant spelling מסטידין is derived from מסטי ("turn aside") and דין.[3]

The fifth name, קלאפנדר, is difficult to explain. Theodor cites Loew as explaining קלפן דר as meaning "one who flays the skin of people." Others identify it as a composite of Greek κλέπ - and ανδερ - meaning "man-stealer."[4] A difficulty with both of these explanations is that since the other four names relate in some manner to the corruption of law, one would expect a similar connection with this name, no matter how remote.

In Genesis Rabba 48:12 this writer attempted to prove that the darshan played on the Greek word κλεψύδρα and transliterated חלף סדרה (and קלף סדרה in Ms. Vatican 60) to derive החליף סדרה. Maybe the fictitious name קלאפנדאר was intended to be pronounced קלאפ נדר or חלף נדר, meaning "he switched vows,"[5] certainly unethical behavior for a judge.

---

1. Several manuscripts, including Ms. Vatican 60 (p. 187/1), preserve the letters רב at the beginning of both words. According to Minḥat Yehuda, one finds spelling נכל ("deceit") which appears in Mss. Vatican, Stuttgart, Munich, and Oxford 2335. נבל ("ignoble") is preserved in Mss. Oxford 147, Paris, and Vatican 60.
2. Compare Isaiah 10:4 להטות מדין דלים. See Mekhilta de-Rabbi Ishmael, Tractate Kaspa 3 (Lauterbach, Vol. 3, p. 172) ושחד לא תקח שמא תאמר הריני נוטל ממון ואיני מטה את הדין....
3. See Mss. Oxford, Munich, Vatican 30 and Paris. Ms. Vatican 60 reads מסטירין which is a scribal error. In B. Sanhedrin 109b, four judges' names are mentioned, one of which is מצלי דין ("turns aside judgement"), a correspondent to both spellings in Genesis Rabba.
4. See Jastrow, Dictionary, and מוספיא in the Aruch.
5. Compare Proverbs 31:8 אל דין כל בני חלוף.

ויפצר בם מאד ויסרו אליו ויבאו אל ביתו ויעש
להם משתה ומצות אפה ויאכלו (בר' 19:3).

ויפצר בם מאד הכניס בם אף וצרה. G. R. 50:4
T. A. 521, 1

When the angels declined Lot's initial invitation to spend the night in his home, he persisted in urging them to come, as is recorded in Genesis 19:3, ויפצר בם מאד. The darshan interprets ויפצר as two words אף ("anger") and צרה ("trouble").[1] The commentators either mention that this is notaricon[2] or offer explanations which cannot be substantiated.[3]

According to the concordance, only three verses in the Bible contain some form of both words אף and צרה.[4] Of these three, only Psalm 78:49 also contains the word בם as found in Genesis 19:3 and its interpretation. The verse reads: ישלח בם חרון אפו עברה וזעם וצרה משלחת מלאכי רעים.[5] Although this verse in its context refers to Egypt, it may apply just as easily to Sodom since God sent His angels to destroy these cities. This writer suggests that the anonymous darshan is emphasizing the irony of Lot's hospitality which brought the angels of destruction into Sodom by interpreting ויפצר בם as הכניס בם אף וצרה. With artistic skill, the darshan chooses the words אף and צרה, not simply because of a pun, but because they show how Lot unwittingly was instrumental in the overthrow of these cities.

1. Compare Midrash Aggadat Shemu'el, Chapter 18 ואון ותרפים הפצר

גורם אף וצרה לעצמו.

2. See Theodor and Matanot Kehuna on this midrash.

3. Maharzav writes that one forcing his will on another causes anger and distress to the soul. Yefe To'ar explains that Lot was angry with them when the angels refused his invitation.

4. Deuteronomy 31:17; Psalm 78:49; and 138:7.

5. "And He sent against them the fierceness of His anger, wrath, indignation, and trouble, an emissary of evil angels."

UMI

ויפצר בם מאד ויסרו אליו ויבאו אל ביתו ויעש
להם משתה ומצות אפה ויאכלו (בר' 3:19).

G. R. 50:4
T. A. 521, 5

ומצות אפה ויאכלו |אמר ר' יצחק| מצות גדולה
עמדה על המלה דהוה אמר לה הב לאליך אכסניי
קלי מלח והוות אמרה ליה אוף הדה סוניתה
בישתא את בעי מלפה הכא.

When Abraham offered the angels the hospitality of his home, he told Sarah to prepare cakes for his guests. Similarly, Lot prepared a feast for the angels, but he and not his wife baked the unleavened bread. The darshan understands scripture's silence regarding Lot's wife as an indication that she was opposed to his hospitality. As additional evidence R. Isaac cites מצות ("unleavened bread") as מצות ("quarrel"),[1] explaining that a dispute broke out over salt.[2] Genesis 19:26 states that Lot's wife became a pillar of salt after turning to see the destruction of the cities. It was with a sense of irony that R. Isaac describes the quarrel as erupting over salt.

1. Compare Isaiah 58:4 הן לריב ומצה תצומו.
2. Perhaps the darshan interprets the verb אפה ("he baked") as אוף ("also") when attributing to the wife the words "also this evil custom you wish to practice here." Compare Mekhilta de-Rabbi Ishmael, Tractate Pisḥa 9, (Lauterbach, Vol. I, p. 74) ושמרתם את המצות רב יאשיה אומר אל תקרא כן אלא ושמרתם את המצוות.

ויקראו אל לוט ויאמרו לו איה האנשים אשר
באו אליך הלילה הוציאם אלינו ונדעה אתם
(בר' 19:5).

ויקראו אל לוט ויאמרו לו וגו' ר' יהושע בן G. R. 50:5
לוי בשם ר' פדיה כל אותו הלילה היה לוט מבקש T. A. 522, 1
רחמים על סדומיים והיו מקבלים מידו, כיון
שאמרו הוציאם אלינו ונדעה אותם לתשמיש אמרו
לו עוד מי לך פה (בראשית יט יב) עד כאן היה
לך רשות ללמד עליהם סניגוריא, מיכן ואילך
אין לך רשות ללמד עליהם סניגורייא.

According to R. Padiah, after the people of Sodom demanded that Lot send out his guests to gratify their licentious desires, the angels interrupted Lot's pleas to pardon them and instructed him to remove his family from the city. After rescuing Lot from the crowd outside his door, the angels asked עוד מי לך פה ("who else do you have here"?). Instead of waiting for Lot's response, the angels continue, "son-in-law, and your sons, and your daughters and all that you have in the city, bring (them) out of this place." Possibly sensing the unusual nature of this query, עוד מי לך פה, the darshan interprets פה ("here") as פה ("mouth"),[1] explaining that Lot was permitted to speak in the people's defense until they said, "bring them out to us that we may know them" (Genesis 19:5).

Although one finds passages which portray Lot's character negatively, some, such as the present midrash, describe Lot as emulating Abraham. Lot, like Abraham, was hospitable to the wayfarer.[2] R. Padiah discloses that Lot, like Abraham, spoke in defense of the people.

1. This midrash is duplicated in Genesis Rabba 25:5 (T. A. p. 249) where one finds the additional phrase עור מי לך פום in Mss. Stuttgart and Vatican 60 (p. 90/1). The Aramaic פום ("mouth") provides added clarity. It is interesting that Leviticus Rabba 29:9, which preserves this midrash, has a variant reading עור מי לך פה עד כאן היה לך פתחון פה ללמד עליהם סניגוריא . In Ms. Vatican 60 (p. 188/1) it states, עור מי לך פה עד כאן היה לך רשות ופתחון פה ללמד עליהן סניגורייה . Though he did not include this example, Sokoloff is undoubtedly correct when he notes (p. 240) the similarity between Ms. Vatican 60 and Leviticus Rabba.
2. See Genesis Rabba 50:4.

הנה נא לי שתי בנות אשר לא ידעו איש אוציאה
נא אתהן אליכם ועשו להן כטוב בעיניכם רק
לאנשים האל אל תעשו דבר כי על כן באו בצל
קרתי (בר׳ 8:19).

G. R. 50:6
T. A. 522, 5

ויצא אליהם לוט הפתחה וגו׳ ויאמר אל נא אחי
תרעו הנה נא לי שתי בנות וגו׳ רק לאנשים
האל הקשות אלוהות הן אלו.

In addition to the present verse, Genesis 19:8, the abbreviated form of האל instead of האלה ("these") appears seven times in the Bible.[1] The word אל may mean "strength" or "power," as in the phrase יש לאל ידי (Genesis 31:29), and is synonymous with the Hebrew קשה. Theodor explains that the darshan interprets לאנשים האל to signify strength and divinity. Genesis Rabba 64:3 contains a similar example in which האל is interpreted as הקשות.[2]

The darshan shows that though Lot is unaware when speaking to the people of Sodom that his guests are anything more than ordinary men, his choice of words לאנשים האל suggest that they are nonetheless powerful and supernal. This midrash demonstrates that an interpretation may reveal a clearer understanding than the plain meaning of the text.

1. Genesis 19:25; 26:3, 4; Leviticus 18:27; Deuteronomy 4:42; 7:22; 19:11.

2. R. Huna, commenting on Leviticus 18:27 כי את כל התועבות האל

states האל הקשות מיכן שיש למטה מהן (Y. Yevamot, 2:4).

ואת האנשים אשר פתח הבית הכו בסנורים מקטן
ועד גדול וילאו למצוא הפתח (כר' 11:19).

וילאו למצוא הפתח אילויו היך דאת אמר כי G. R. 50:8
אויל עמי אותי וגו' (ירמיה ד כב). T. A. 524, 1

Although Theodor records in his apparatus that manuscripts,[1] printed editions, and a marginal notation in the London manuscript all indicate that there are three explanations for the word וילאו (Genesis 19:11), he writes that the essence of the midrash interprets the Hebrew as meaning "to go crazy."[2] As reflected in Genesis Rabba 1:5 which comments on תאלמנה, and Genesis Rabba 48:17 which explains the word ערנה, it is evident that the darshan may propose three explanations for a particular word whose meaning is doubtful or obscure. Although one explanation may approximate the word's plain meaning,[3] and another may appear to be an interpretation, this is not to say that only one of the interpretations is the principal explanation, as Theodor suggests.

The text as preserved in Ms. Vatican 60 (p. 188/2) will serve as the model for analysis:

וילאו למצוא הפׄ אילערן היך כׄ רׄ אׄ והיה כי נראה כי נלאה מואב על הבמה
איתנסרן היך כׄ רׄ אׄ נילאיתי נשוא
אישתטרן היך כׄ רׄ אׄ כי אויל עמי אותי לא ידעו

The first explanation, which cites Isaiah 16:12, identifies וילאו according to its plain meaning of "and they wearied." A second explanation, derived from the fact that נלאיתי is adjacent to נשוא in Isaiah 1:14, explains וילאו as indicating "they tried" (איתנסון).[4] According to this interpretation, the phrase וילאו למצוא הפתח translates "and they tried to find the door." The final interpretation links the verb וילאו with אויל ("foolish") in Jeremiah 4:22. Jastrow,[5] referring to this passage, translates אישתטון as "they became demented." Considering that the angels first blinded the people and as a result וילאו למצוא הפתח, the darshan perhaps understands the connection between blindness and craziness from Deuteronomy 28:28 יככה ה׳ כשגעון ובעורון ("and the Lord shall smite you with madness and blindness"). His interpretation of וילאו to mean אישתטון, "they went crazy," is based on this understanding.

1. Mss. Paris, Oxford, and Munich.
2. "ועיקר הגי׳ רק הדרש שדרשו וילאו כהוראת נשתטו."
3. Genesis Rabba 1:5 concludes with the words אשתתקן כשמוער- "Let them be silenced" is the plain meaning.
4. The word נשא ("bear") is equated with נסה ("to try").
5. See Jastrow, Dictionary, s.v. שטי .

ויתמהמה ויחזיקו האנשים בידו וביד אשתו וביד
שתי בנתיו בחמלת ה' עליו ויצאהו וינחהו מחוץ
לעיר (בר' 16:19).

ויתמהמה תמהון אחר תמהון, אמר כמה אבוד בכסף
וזהב באבנים טובות ומרגליות הה"ד עושר שמור
לבעליו לרעתו (קהלת ה יב)....

G. R. 50:11
T. A. 528, 4

Genesis 19:16 states that the angels warned Lot that he must escape the city immediately with his family to avoid perishing with everyone else. However, Lot lingered so that the angels had to remove them physically. The Bible's description of Lot's reluctance to leave almost defies common sense, as one would expect a person to flee a city threatened with imminent destruction. The darshan, however, delves into the human psyche and interprets the verb ויתמהמה ("and he lingered") as תמהון אחר תמהון ("amazement after amazement")[1] to explain that Lot's immobilization was caused by the thought of the wealth and riches of the cities being lost forever. Scripture itself explains this peculiar characteristic in human behavior that one will hazard his own well-being when it comes to saving wealth in the phrase [2] עושר שמור לבעליו לרעתו. The darshan utilizes a pun to clarify a word or thought which scripture has left vague.

[1] Compare the explanation of Isaiah 54:12 ושמתי כדכד שמשותיך in B. Baba Bathra 75a: "...חד אמר שוהם וחד אמר ישפה אמר להו הקב"ה ליהוי כדין וכדין."

[2] "Riches kept for its owner to his hurt" (Ecclesiastes 5:12).

מהר המלט שמה כי לא אוכל לעשות דבר עד באך
שמה על כן קרא שם העיר צוער (בר' 22:19).
השמש יצא על הארץ ולוט בא צערה (בר' 23:19).

G. R. 50:12
T. A. 530, 7

מהר המלט וגו' אמר ר' לוי למדינה שהיה לה שני פטרונין אחד בן מדינה ואחד עירוני וכעס המלך ובקש לרדותן ואמר המלך אם רודני אתם בפני בן המדינה עכשיו יאמרו אילו היה עירוני כאן היה מתקיים עלינו, ואילו היה בפני עירוני עכשיו הן אומרין אילו בן המדינה שם עכשיו היה מתקיים עלינו, כך לפי שהיו סדומיים מהם עובדים לחמה מהם עובדים ללבנה אמר הקב"ה אם רודה אני אותם ביום עכשיו הן א' אילו היתה לבנה שם היתה מתקיימת עלינו, בלילה עכשיו הן א' אילו היתה חמה שם היתה מתקיימת עלינו, אלא בששה עשר בניסן בשעה שחמה ולבנה עומדים ברקיע הה"ד השמש יצא על הארץ וגו'.

This parable is one of three which comments on particular aspects of the destruction of Sodom and Gomorrah.[1] In the present passage, the words השמש יצא על הארץ ("the sun rose on the earth")[2] fix the date of destruction as the sixteenth of Nisan which is the time of the vernal equinox when the sun appears at its highest point and the moon is full. With both celestial bodies at their maximum influence, their worshippers, the people of Sodom, could offer no excuse as to why their dieties failed to protect them. The sun and moon in the parable are represented symbolically by a city's two patrons, and the king orders that the city be subjugated in the presence of both patrons to deny the people any excuse.

In a second parable, Genesis Rabba 51:2, the darshan compares the destruction of Edom with that of Sodom and Gomorrah in order to contrast them. Whereas the destruction of Sodom originates in heaven, the brimstone which destroys Edom comes from her own rivers.
לשתי מדינות שמרדו במלך אמר המלך אחת תשרף משלה ואחת תשרף מטמיון
כך להן ונהפכו נחליה לזפת ועפרה לגפרית (ישעיה לד ט) ברם הכא וה'
המטיר וגו'.[3] The darshan describes a king who quashes two rebellions with fire. He exacts reimbursement from one of the cities but pays for the other from his own coffers.

The darshan notes in the third parable that though the heavens rained destruction for Sodom, God caused them to rain manna for Israel.
אמר ר' אבין לשפחה שהיתה רודה כתנור בא בנה ורדה פת ונתנה לו בא
גבירתה רדה גחלים ונתנה לו כך להלן ויאמר ה' אל משה הנני ממטיר
לכם לחם מן השמים (שמות טז ד) ברם הכא וה' המטיר על סדם וגו'.
The image of the servant baking bread in an oven and giving one child fresh bread and the other burning coals ingeniously incorporates the contrast of brimstone and manna rained upon Sodom and Israel respectively.

What do these parables share in common and what significance lies in the choice of the individual motifs? The answer to these questions may be found in the terminology. The first parable describes a king who wished to subjugate a city's inhabitants. The second parable's background describes the rebellion of two cities, and the third focuses attention on a maid shoveling bread from a furnace. The verbs expressing these actions are רדה ("subjugate"), מרד ("rebel"), and רדה ("detach or shovel out bread"). Two of the roots are identical, while all three contain the consonants resh and dalet. The verse describing the destruction of Sodom (Genesis 19:24) begins וה' המטיר על סדם . The synonym of המטיר is מוריד/הוריד[4] , whose consonants are found in the roots רדה and מרד .

These parables reveal at least two levels of complexity. Ostensibly, they explain the reality of the Bible by examining different aspects of the destruction. A deeper level reveals how the darshan weaves the Biblical term into the fabric of the parable.

[1] This example is part of a paper entitled "Tracing Oral Elements in Genesis Rabba" which this writer presented at the AJS Regional Conference "Jewish Folklore," Spertus College of Judaica, Chicago, May 1, 1977.

[2] Genesis 19:23.

[3] "This may be compared to two provinces that rebelled against the king. The king ordered that one be burned down at its own expense and the other from his own coffers. Thus, there 'Her streams shall be turned to pitch and dust into brimstone:' (Isaiah 34:9) whereas here, 'And the Lord rained down on Sodom....'"

[4] Compare the use of יורד in Genesis Rabba 51:3 אמר ר' חנינה בן פזי אין דבר רע יורד מלמעלן which also comments on Genesis 19:24.

ויבא אלהים אל אבימלך בחלום הלילה ויאמר לו
הנך מת על האשה אשר לקחת והוא בעלת בעל
(בר' 3:20).

G. R. 52:5
T. A. 544, 5

ויבא אלהים אל אבימלך בחלום הלילה מה בין
נביאי ישראל לנביאי אומות העולם, ר' חמא בר'
חנינה אמר אין הקב"ה נגלה על נביאי אומות
העולם אלא בחצי דיבור היך דאת אמר ויקר אלהים
אל בלעם (במדבר כג ד), אמר ר' יששכר דכפר
מנדי אין הלשון הזה ויקר אלא לשון טומאה
היך דאת אמר מקרה לילה (דברים כג יא), אבל
נביאי ישראל בדיבור שלם בלשון חיבה בלשון
קדושה בלשון שמלאכי שרת מקלסין אותו שנ'
וקרא זה אל זה ואמר קדוש קדוש קדוש ה'
צבאות מלא כל הארץ כבודו (ישעיה ו ג).

God appears to Abimelech in a dream reprimanding him for taking Sarah. Inquiring into the nature of revelation, the darshan distinguishes between prophecy as revealed to Israel's prophets and prophecies to other nations. Numbers 23:4 begins ויקר אלהים אל בלעם ("And God met Balaam"). The verb ויקר comes from the root קרה ; however, R. Ḥama b. Ḥaninah understands it to be a defective spelling of ויקרא . He reasons that just as the word appears deficient, so revelation was of an inferior nature for Balaam, the heathen prophet par excellence.

R. Issachar associates the word ויקר with מקרה לילה "a nocturnal emission," (Deuteronomy 23:11). He compares this prophecy with the description of Isaiah hearing God's voice[1] preceded by the angels' calling out to each other "Holy Holy Holy...."[2] In comparing the prophecy of

Balaam with that of Isaiah, the darshan accentuates the contrast until resemblance is almost nonexistent. Revelation is associated with holiness for Isaiah; whereas, Balaam's theophany is spoken of in terms of מקרה לילה.

---

1. See Isaiah 6:8.
2. See Isaiah 6:3.

UMI

ויאמר אליו האלהים כחלם גם אנכי ידעתי כי
כתם לבבך עשית זאת ואחשך גם אנכי אותך מחטו
לי על כן לא נתתיך לנגע אליה (כר' 6:20).

G. R. 52:7
T. A. 548, 2

ויאמר אליו האלהים כחלום וגו' ר' יצחק אמר
מחטוא לי על כן לא נתתיך לנגע אליה, אמר ר'
איבון לגיבור שהיה רכוב על סוס והסוס רץ
תחתיו, ראה תינוק אחד מושלך כדרך ומשך הסוס
ולא הוזק התינוק, למי הכל מקלסין לסוס או
לרוכב הוי לרוכב על כן לא נתתיך לנגע אליה.

Abimelech protests the severity of God's decree that he is to die for taking Sarah since he was unaware that she was a married woman. God answers, "...for I also withheld you from sinning against Me: therefore I did not permit you to touch her." R. Abin compares Abimelech's behavior to a mounted horseman who, about to hit a child, pulls the reins short to avert an accident.[1] Just as the rider prevents the accident, so God restrains Abimelech from touching Sarah, and the assumption here is that had God not intervened, then Abimelech would have sinned against Him.

R. Isaac's comment is more obscure. The word מחטו (Genesis 20:6) is spelled defectively without an aleph. The manuscripts preserve different traditions for the interpretation of this word: מחטינך (Mss. Oxford and Munich), מי חוטנך (Ms. Vatican 60), מי חטונך (Ms. Vatican 30), none of which makes sense in Hebrew. In the printed edition, one reads following the parable what appears to be a clarification of both R. Abin's and R. Isaac's comment, כך על כן לא נחתיך לנגוע אליה מחטונך לי יצרך המחטיאך כידי הוא מסור ואני מנעתי מלחטוא משכתיך מן החטא והשבח שלי הוא ולא שלך. The commentators agree that R. Isaac's comment refers to the fact that God prevented Abimelech's Yetser from causing him to sin, yet no explanation is given for the word מחטינך. Tanḥuma Mishpatim 15 states: א"ר שילא בא וראה מה כתיב לא תאמץ את לבבך ולא תקפץ את ידך מאחיך האביון (דברים טו) מה הוא מאחיך לא כתיב מעני אלא מאחיך ששניכם שוים ולא תרגום לעצמך שתעשה כמותו מאחיך לשון יונית הוא לפיכך את העני עמך. Explaining how the word מאחיך is understood as Greek, Sachs writes, "Das Griechische lieght hier in dem מ vor אחיך, was als die griechische Prohibitivpartikel μὴ angenommen wird, dass er nicht Dein Bruder werde in der Noth."[2] Based on this example in which the prefixed mem is read as Greek,[3] this writer suspects that the words מי חטונך (as they appear in Ms. Vatican 30) may reflect two Greek words. μὴ χατῶν, with the Hebrew suffix ך, translate as "not your longing (craving)."[4] This translation approximates the Hebrew לא יצרך and parallels R. Abin's description of the horse and rider, or the fact that Abimelech's desires for Sarah were held in check by God.

---

1. Compare Psalm 32:9, "Be not like the horse, or the mule, which have no understanding: whose mouth must be held in with bit and bridle, that they come not near to you."

2. Michael Sachs, Beitraege, I p. 20.

3. The reading preserved in Ms. Vatican 30 (p. 43a-b) (Genesis Rabba 38:3) אמ׳ ר׳ אלכסנדרי...כי תראה חמור שנאך רבץ תחת משאו- וחדלת מעזב לו לא עזב הוא also may be an example of the prefix מ read as Greek.

4. See Liddell and Scott, s.v. χατέω.

וישכם אבימלך בבקר ויקרא לכל עבדיו וידבר
את כל הדברים האלה באזניהם וייראו האנשים
מאד (בר' 20:8).

G. R. 52:9
T. A. 549, 4

וישכם אבימלך בבקר ויקרא לכל עבדיו אמר ר'
חנן לפי שרואים עשן סדום עולה ככבשן אמרו
תאמר אותן המלאכים שנשלחו לסדום באו לכאן
לפיכך וייראו האנשים וגו'.

In his commentary *Ḥidushei Hardal*, David Luria notes the similarity between Genesis 20:8, וישכם אבימלך בבקר and Genesis 19:27 וישכם אברהם בבקר. He connects R. Ḥanan's comment, "Since they saw the smoke rise like (the smoke) of a furnace," with Genesis 19:28, "And he looked toward Sodom... and, behold, the smoke of the country went up like the smoke of a furnace." Yefe To'ar questions how the people were able to see the smoke since the distance between the places was great. He explains that רואים ("they see") should be understood as ראיה שכלית ("perception"). They understood the reason for Sodom's punishment and consequently feared that they too would be destroyed by fire.[1]

There seems to be a problem with R. Ḥanan's midrash which the commentators have not explored. According to the darshan, upon viewing the smoke from Sodom the people say, "you say those angels who were sent to Sodom have come here." How does the darshan know that the people feared the angels since God made no mention of them to Abimelech in the dream?[2] The answer may be found in a play on words. Genesis 20:8 states, "... and he (Abimelech) called all his servants and told all these things in their ears: and the men were very much afraid." The darshan may have questioned why scripture refers to them first as עבדיו ("his servants") and later as האנשים. In Genesis 18:2 the angels who visited Abraham are referred to as אנשים. Apparently the darshan interpreted the conclusion of Genesis 20:8 וייראו האנשים as if it were written וייראו המלכים, "and they feared the angels."

1. In light of God's telling Abimelech that he would live if he returned Sarah to Abraham, Maharzav raises the question of why the people should fear. He answers that the people fear because the punishment was prepared, and they had been guilty of wronging their guests (Abraham and Sarah) just as the people of Sodom mistreated their guests (the angels).
2. Genesis 20:7 simply states, "...and if you do not return (her), know that you shall surely die, you, and all that is yours."

וה' פקד את שרה כאשר אמר ויעש ה' לשרה
כאשר דבר (בר' 1:21).

כי תאנה לא תפרח (חבקוק ג יז) זה אברהם היך G. R. 53:3
דאת אמר כביכורה בתאנה בראשיתה ראיתי T. A. 556, 1
אבותיכם (הושע ט י), ואין יבול בגפנים
(חבקוק שם שם) זו שרה היך דאת אמר אשתך כגפן
פורייה וגו' (תהלים קכח ג), כחש מעשה זית
(חבקוק שם שם) אותם המלאכים שבישרו את שרה
האירו פניה כזית, כוחשים היו, אלא ושרמות לא
עשה אוכל (שם שם) אותם השרים המתים לא עשו
אוכל....

The beginning of Habakkuk 3:17 is understood to be a reference to Abraham's and Sarah's infertility. The two phrases ואין יבול בגפנים ("and there is no fruit in the vines") and ושרמות לא עשה אוכל ("fields did not yield food") are interpreted as alluding specifically to Sarah. The first phrase, ואין יבול בגפנים, is linked with Psalm 128:3 אשתך כגפן פוריה[1] as an explanation that Sarah was as barren as a fruitless vine. The darshan interprets the word שרמות ("fields") in the second phrase and derives the two words שרים ("breasts") and מתים ("dead"). Just as fields may be unproductive and yield no food, so Sarah, already ninety years old, never imagined she could nurse a child.[2]

It is difficult to say for certain whether the darshan simply puns when he reads שרמות ("fields") as שרים ("breasts"), or if he also perceives some underlying correlation. As he explains, fields and breasts share the property of being a food source. The Bible itself seems to recognize this similarity as witnessed in Isaiah 32:12 על שדים ספדים על שדי חמד על גפן פוריה.[3]

1. The association is based on a form of the word גפן appearing in both verses.
2. Compare Genesis 21:7 ותאמר מי מלל לאברהם היניקה בנים שרה.
3. "They mourn for breasts, for pleasant fields, for fruitful vine."

ותהר ותלד שרה לאברהם בן לזקניו למועד
אשר דבר אתו אלהים (בר' 2:21).

G. R. 53:6
T. A. 561, 1

ותהר ותלד שרה לאברהם מלמד שלא גינבה זרע
ממקום אחר, בן לזקוניו מלמד שהיה איקונין
שלו דומה לו.

Although scripture explicitly states that Abraham fathered Isaac,[1] the narrative prior to Isaac's birth deals with Abimelech's taking Sarah, and the darshan feels it necessary to prove Abraham's paternal status from Genesis 21:2 (which mentions Isaac's birth), thereby dismissing false accusations.[2] There are two "proofs," one based on the plain meaning of the verse and a second derived by interpretation. Stressing the function of the lamed before Abraham's name in the phrase ותלד שרה לאברהם ("and Sarah bore to Abraham"),[3] the darshan notes that this shows conclusively that Abraham fathered Isaac. Secondly, the darshan interprets זקונין as the two words זיו ("splendor") and איקונין[4], a Greek loan word[5] meaning "image." By this play on words, the darshan explains that Isaac resembled Abraham, further proof of his paternity.[6]

1. See Genesis 25:19.
2. Commenting on the words ושרי אשת אברם לא ילדה לו in Genesis Rabba 45:1, R. Judah emphasizes the word לו ("to him") and explains that though Sarah did not bear Abraham children, she would have given birth had she been married to another.

3. Compare Genesis Rabba 89:6 commenting on Genesis 41:8, ואין פותר אותם לפרעה.

4. See Genesis Rabba 59:8; 84:8.

5. See Krauss, LW, s.v. איקונין.

6. See B. Baba Metsia 87a.

ויקרא אברהם את שם בנו הנולד לו אשר ילדה
לו שרה יצחק (בר' 3:21).

ויקרא אברהם את שם בנו הנולד לו אשר ילדה לו G. R. 53:7
שרה יצחק יצא חוק לעולם ניתן דורייה לעולם.... T. A. 562, 1

The words יצא חוק are a play on Isaac's name (יצחק); however, their meaning and significance are not clear, as evidenced by the commentators' diverse explanations. Some commentators explain these words in light of the phrase which follows, ניתן דורייה לעולם ("a gift was given to the world"). Yefe To'ar and Theodor link חוק and דורייה on the basis of Genesis 47:22 כי חוק לכהנים ("for it is a portion to the priests"). The commentators "Rashi," Maharzav, and Ḥidushei Hardal, view both phrases as unrelated. "Rashi" explains חוק to be a reference to Torah by citing Psalm 81:5 כי חוק לישראל הוא , while Maharzav identifies חוק with circumcision noting that Isaac was the first to be circumcised at the age of eight days.

Of these various explanations, it is interesting to note that all understand the interpretation seriously. Isaac's name is associated with laughter - either Sarah's laughter from disbelief that she could bear children, or Abraham's laughter. The irony here is that a name meaning "laughter" is understood in a serious manner, while many serious topics are interpreted humorously.

---

1. See Genesis 17:17.

ותאמר מי מלל לאברהם היניקה בנים שרה כי
ילדתי בן לזקניו (בר' 7:21).

ותאמר מי מלל לאברהם הניקה בנים וגו' ר' G. R. 53:9
פינחס משום ר' חלקיה מי אמר מי דבר אין כת' T. A. 563, 6
אלא מי מלל רמזו שמוליד למאה שנה, ר' פינחס
מש' ר' חלקיה קמחו שלאברהם אבינו היתה יבשה
ונעשה מלילות.

When the angel announced that Sarah would bear a child, Sarah laughed in disbelief that a woman her age could bear children. Not only was she too old, but also ואדני זקן (Genesis 18:13) - Abraham, could no longer be expected to father a child at his age. In Genesis 21:7, amazed at having been able to give birth, Sarah says, "Who would have said to Abraham, 'Sarah is nursing children,' for I bore him a son in his old age." Again she includes Abraham.

The darshan questions why scripture used the uncommon verb מלל and not דבר or אמר[1], and subsequently associates מלל with מלילות, which only occurs in Deuteronomy 23:26 כי תבא בקמת רעך וקטפת מלילת בידך.[2] He explains that Abraham was dry and became מלילות, which probably means "fresh" or "ripe" and is similar to לח in Deuteronomy 34:7 ומשה בן מאה ועשרים שנה במתו לא כהתה עינו ולא נס לחה.[3] This interpretation switches the emphasis from Sarah to Abraham. Her words, "Who would have said to Abraham 'Sarah is nursing children,'" are interpreted to be a reference to the fact that Abraham could father a child. In this midrash the miracle which happened to Sarah (her giving

UMI

birth long after menopause) is overshadowed in comparison to Abraham's virility at the age of almost one hundred.

1. See the beginning of this midrash.
2. "When you come into the standing corn of your neighbor then you may pluck melilot with your hand...."
3. "And Moses was a hundred and twenty years old when he died: his eye was not dim, nor his virility abated."
4. It is interesting that the word מלילות, derived from מלל, is used to express virility since the root מלל is associated with something dry and withered, as in Psalm 90:6 לערב ימולל ויבש. The darshan's artistic skill is his ability to derive opposite meanings from a word.

ותאמר מי מלל לאברהם היניקה בנים שרה כי
ילדתי בן לזקניו (בר' 7:21).

G. R. 53:9 הניקה בנים הניקה בנאין, שרה היתה צנועה
T. A. 564, 1 יותר מדאי אמר לה אבינו אברהם אין זו שעת
הצניעות אלא גלי את דדיך כדי שידעו הכל
שהתחיל הקב"ה עושה ניסים, גילה דדיה והיו
נובעים חלב כב' מעיינות, היו מטרונות באות
ומניקות את בניהן והיו אומרות אין אנו כדיי
להניק מחלב הצדקת, רבנין אמ' כל מי שבא לשום
שמים נעשה ירא שמים, ר' אחא אמר אף מי שלא
בא לשום שמים ניתן לו ממשלה בעולם, ולא עשו
אלא כיון שהפליגו עצמן בסיני ולא קיבלו את
התורה ניטלה מהם אותה הממשלה הה"ד מוסר
מלכים פתח ויאסור אזור במתניהם (איוב יב יח).

The darshan questions why Sarah refers to sons בנים in the phrase היניקה בנים שרה, instead of the singular בן and derives two explanations. By understanding בנים literally, the darshan concludes that Sarah nursed other children. Reading בנים as בנאים ("builders"), he explains that these children became rulers.[1]

The darshan elaborates that Abraham, anxious that all should know about the miracle of Isaac's birth, urged Sarah not to be so modest and to expose her breasts (thereby proving that she could nurse). She even had so much milk that matrons brought her their infants to be fed. The explanation of Sarah's reluctance to expose herself and Abraham's subsequent insistence and the description of her breasts flowing like two fountains, might be considered humorous. The darshan is also equating

UMI

Sarah with Abraham, albeit with tongue in cheek. God promised Abraham that he would be the father of many nations ומלכים ממך יצאו ("and kings shall come out of you"), while God says of Sarah, מלכי עמים ממנה יהיו ("kings of peoples will be from you"). This midrash states that any infant who was brought to Sarah "was given a kingdom in the world."

The darshan perhaps derives his motif that the infants Sarah nursed merited kingdoms from Isaiah 60:16 וינקת חלב גוים ושד מלכים תינקי. By interpreting this verse,[2] the darshan understands that Sarah nursed nations and kings. The darshan notes that while Abraham's issue would become nations and kings, other infants who were breast fed by Sarah were destined to rule also.

1. See Yalon's explanation of the expression אל תקרי בניך אלא בוניך and his comment to this midrash in particular. Hanoch Yalon, Pirkei Lashon [Studies in the Hebrew Language] (Jerusalem, 1971), pp. 123-5.

2. Possibly the darshan interprets this verse as "And you nursed milk (to) nations and (your) breast (reading שָׁד instead of שׁוֹד) shall nurse kings, and you shall make known that I am the Lord."

וישכם אברהם בבקר ויקח לחם וחמת מים ויתן
אל הגר שם על שכמה ואת הילד וישלחה ותלך
ותתע במדבר באר שבע (בר' 21:14).
ויכלו המים מן החמת ותשלך את הילד תחת אחד
השיחם (בר' 21:15).

G. R. 53:13
T. A. 570, 3

שם על שכמה וגו' בן כ"ז שנה היה ואת אמ'
שם על שכמה ואת הילד, אלא מלמד שהכניסה
בו עין רעה ונכנסה בו חמה ואכבית, תדע לך
שכן דכת' ויכלו המים מן החמת שכן דרך החולה
להיות שותה בכל שעה.

Abraham expelled Hagar and Ishmael from his household on Sarah's insistence. Although Abraham sent them away with provisions, Genesis 21:15 states ויכלו המים מן החמת ("and the water was finished from the bottle"). One might ask not only why the water lasted such a short amount of time if Abraham supplied them with a sufficient amount, but also why they finished only the water and not the food? The darshan explains that Sarah gave Ishmael the 'Ayin Ra'ah ("evil eye") which caused him to become feverish and forced him to drink all the water. He deduces this by reading the words ויקח לחם וחמת מים ויתן אל הגר שם על שכמה ואת הילד..., as though it meant that Abraham took the bread and bottle of water and put it on Hagar's shoulder along with the child. The only reason Hagar would have carried the child would have been because he was sick. The explanation that he had fever, חמה, may have been deduced by the darshan's reading ויכלו המים מן החמת as ויכלו המים מן החמה, "and the water was finished because of the fever."

Concerning the first time Hagar fled from before Sarah, the darshan comments אלא מלמד שנכנסה בה עין רעה והפילה עוברה, that Sarah gave Hagar the 'Ayin Ra'ah, causing her to miscarry.[1] There is a similarity between that comment and the present מלמד שהכניסה בו עין רעה ונכנסה בו חמה ואכבית. It appears that each time Hagar left Abraham's household, Sarah gave her the 'Ayin Ra'ah to see her on the way.

1. See Genesis Rabba 45:5.

ויכלו המים מן החמת ותשלך את הילד תחת
אחר השיחם (בר' 15:21).

G. R. 53:13
T. A. 571, 1

ותשלך את הילד תחת אחר השיחים אמר ר' מאיר
שכן דרך הרתמים להיות גדילים במדבר אמר ר'
איסי ששם השיחו עמה מלאכי השרת.

Hagar left Abraham's household twice because of Sarah. She fled the first time because Sarah afflicted her (Genesis 16:6), and an angel found her in the wilderness by a fountain of water. The angel informed her that she would give birth and would call the child Ishmael, "because the Lord has heard your affliction."[1] After Isaac was born, Sarah insisted that Abraham expel Hagar and Ishmael. Again Hagar wandered in the wilderness, this time without water in Beer-sheva, "and she cast the child under one of the shrubs (Genesis 21:15)."

R. Isi links the word שיחים ("shrubs") with השיחו ("they conversed"),[2] explaining "that there the angels conversed with her." The difficulty with R. Isi's explanation is that the Biblical narrative mentions only one angel who spoke with Hagar, though in Genesis Rabba 45:7, which comments on the first time Hagar was in the wilderness, there is a discussion of whether four or five angels appeared to her.

R. Isi questions why scripture specifies that Hagar cast Ishmael under one of the shrubs, as though some significance were attached to that particular place. Genesis 21:17 concludes, "...for God has heard the voice of the lad where he is." The words באשר הוא שם again emphasize this particular place. Hagar wandered in the desert without water, and she left Ishmael under one of the shrubs. The darshan understands this to be an allusion to the place where Hagar first found water in the desert, because once previously the angels had appeared to her when she was in distress.

1. Genesis 16:11.
2. See Genesis Rabba 13:2.

ותלך ותשב לה מנגד הרחק כמטחוי קשת כי
אמרה אל אראה במות הילד ותשב מנגד ותשא
את קלה ותבך (בר' 16:21).

...אמר ר' ברכיה כמטחת דברים כלפי מעלה,
אמרה אתמול אמרתה לי הרבה ארבה את זרעך
(בראשית טז י) עכשיו הוא מת בצמא.

G.R. 53:13
T.A. 572, 1

Hagar sat approximately the distance of a bowshot (כמטחוי קשת) from Ishmael so that she would be spared seeing the death of the child. The darshan interprets מטחוי (טחה) as מטחת (הטיח), explaining that she protested against Heaven[1] and accused God of abrogating His promise to increase her offspring greatly by allowing Ishmael to die.

This same motif of accusing God of reneging on His promises, is attributed to Abraham at the 'Akeda. Even the phrase אתמול אמרת לי... ועכשיו appears in Genesis Rabba 56:8, as it does here. The difference between the midrashim is that God answers Abraham, proving that there never really was a contradiction; whereas, the present passage concludes with the accusation.

[1] Compare B. Berakhot 31b אמר רבי אלעזר חנה הטיחה דברים כלפי מעלה.

ויהי אלהים את הנער ויגדל וישב במדבר ויהי
רבה קשת (בר' 20:21).

ויהי רבה קשת רבה בקשיותי אמו, רבה מתלמד G. R. 53:15
בקשת, רבה על כל המורים בקשת. T. A. 574, 6

In this midrash there are three interpretations commenting on the words ויהי רובה קשת (Genesis 21:20) describing Ishmael. The first interpretation, רבה בקשיותי אמו , is problematic in as much as the manuscripts disagree concerning the textual tradition. Matanot Kehuna identifies the first word רבה as "lad." He explains וקשיותו אמו to be a reference to Hagar who aided Ishmael in his wrongdoings by taking a wife for him from Egypt instead of from the family of Abraham and Sarah. Theodor speculates in his comment on ותשב באיתן קשתו (Genesis 49:24) that קשת may refer to זנות ("moral turpitude") as evidenced in Genesis Rabba 87:7.[1] The commentary Neḥmad Lemareh links קשיות with I Samuel 25:3 והאיש קשה ורע מעללים , explaining that no matter where Ishmael went he did not leave his קשיות, ("evil deeds"). In addition to the difficulty with the term [2] קשיותי, the word עמו also is spelled אמו.[3]

The second interpretation, רבה מתלמד בקשת, indicates that as a lad Ishmael taught himself the use of the bow. The final comment, על כל המורים בקשת , means that he was a master of all archers.[4] These two comments contrast one another, however, as the first describes Ishmael as a novice, a young boy becoming acquainted with the bow, and the second portrays him as a master archer.

1. The midrash describes Joseph as intending to commit adultery with Potiphar's wife.
2. Compare B. Ta'anit 6a which explains the word מלקוש (Deuteronomy 11:14) אמר רב נהילאי בר אידי אמר שמואל דבר שמל קשיותיהן של ישראל. Rashi explains that Israel repents, proclaims fasts, and acts righteously when there is no rain.
3. Wartsky identifies the term as Greek ὠμός which he translates עז קשה אכזרי פראי. He suggests that the Greek was intended to clarify the words רבה בקשיותו See Wartsky, Leshon Hamidrashim, p. 125.
4. Compare I Chronicles 10:3 המורים בקשת.

ויצב אברהם את שבע כבשת הצאן לבדהן (בר' 21:
28).

G. R. 54:4 ...הה"ד וישרנה הפרות בדרך (ש"א ו יב)
T. A. 581, 1 מהלכות בישרות הפכו פניהם כלפי ארון ואמרו
שירה, אי זו שירה אמרו, ר' מאיר אמר שירת
הים אמרו, נאמר כאן הלכו הלוך וגעה (שם שם)
ונאמר להלן כי גאה גאה (שמות טו א), ר'
יוחנן שירו לה' שיר חדש (תהלים צח א), ר'
לעזר אמר הודו לה' קראו בשמו, רבנין אמ'
ה' מלך תגל הארץ (שם צז א), ר' ירמיה אמר
תלת שירו לה' שיר חדש, שירו לה' כל הארץ
(שם צו א), ה' מלך ירגזו עמים (שם צט א)....

In order to determine whether the misfortunes that befell the Philistines were providential or mere coincidence, the Philistines built a cart to house the Ark and selected two cows which had never borne a yoke to pull this cart. If the cows walked straight to Bet-shemesh, then the disasters were proven not to be coincidental. I Samuel 6:12 states וישרנה הפרות בדרך על דרך בית שמש("and the cows took the straight path on the way to Bet-shemesh"). The darshan, however, links ישרנה with שירה("song"), portraying the cows as singing as they walked.[1] The comment is not a result simply of free association שירה-ישרנה, but rather is supported by the verse itself which describes the cows as הלכו הלך וגעו or lowing as they walked. R. Meir identifies their song as שירת הים, the song Israel sang before God at the Red Sea, and derives this by linking וגעה (I Samuel 6:12)[2] with גאה(Exodus 15:1).

Although it is recorded that Balaam's ass spoke with Balaam, this phenomenon is not the same as the cows' singing since scripture specifically states that God gave the ass the ability to communicate.[3] According to the darshan, the cows sang as though it were natural to them to do so; the image of cows singing as they walk is certainly humorous, especially in light of the ensuing discussion among several rabbis who try to determine which songs the cows sang.

---

1. See Theodor's explanation of Genesis Rabba 11:2 (T. A. p. 88) which interprets the word ישריהו (Job 37:3).
2. In the verse in Samuel the word is spelled וגער, whereas Theodor's text reads וגעה .
3. See Numbers 22:28.

ויטע אשל בבאר שבע ויקרא שם בשם ה' אל
עולם (בר' 33:21).

G. R. 54:6
T. A. 583, 3

ויטע אשל וגו' ר' יודה אמר אשל פרדס שאל מה
תשאל תאנים וענבים ורימונים, ר' נחמיה א'
אשל פונדוק שאל מה תשאל קופר חמר ביעין,
ר' עזריה בשם ר' יודה אשל סנהדרין היך דאת
אמר ושאול יושב בגבעה תחת האשל ברמה (ש"א
כב ו), על דעתיה דר' נחמיה דאמר פונדוק
אברהם היה מקבל את העוברים ואת השבים ומשהיו
אוכלין ושותין אמר להון בריכו, והוון אמ'
ליה מה נאמר, אמר לון ברוך אל עולם שאכלנו
משלו הה"ד ויקרא שם בשם ה' אל עולם.

After Abraham made a covenant with Abimelech at Beer-sheva, he planted an Eshel there. Rabbi Judah and Neḥemiah disagree as to what this may refer. R. Judah explains that Abraham planted a grove of figs, grapes, and pomegranates and offered anyone his choice of food, an interpretation which corresponds to the idea that Abraham planted something. On the other hand, R. Neḥemiah identifies the Eshel as an inn where Abraham offered travelers wine, meat and eggs. Both explanations contain the phrase שאל מה שתשאל ("ask for what you wish") which is derived from the name (אשל = שאל).

Both interpretations are elaborated further. The name Eshel occurs in I Samuel 22:6[1] where it is recorded that Saul sat under an Eshel (ושאול יושב בגבעה תחת האשל ברמה).[2] R. Judah identifies the Eshel mentioned in this verse with the Sanhedrin, possibly because sitting under a tree was associated with judgement as in Judges 4:4, 5, "And Deborah, a prophetess, the wife of Lapidot, she judged Israel at that time. And she dwelt under the palm tree... and the children of Israel came up to her judgement."

R. Neḥemia, who identifies Eshel as an inn, explains that Abraham asked his guests to recite a blessing after eating. The darshan derives this explanation from the conclusion of Genesis 21:33 ויקרא שם כשם ה' by reading ויקרא as ויקריא, "he caused others to call there in the name of the Lord, the everlasting God." Apparently R. Neḥemia sees Abraham's building an inn as a means of attracting proselytes. The similar phrase ויקרא כשם ה' was interpreted in Genesis Rabba 39:16 התחיל מגייר גיורים.

1. Eshel is mentioned only once again in I Samuel 31:13.
2. "And Saul dwelt in Gibeah under the Eshel."
3. See B. Soṭah 10a.

ויהי אחר הדברים האלה והאלהים נסה את אברהם
ויאמר אליו אברהם ויאמר הנני (בר' 1:22).

G.R. 55:1
T.A. 584, 6

ויהי אחר הדברים האלה והאלהים נסה את אברהם
וגו' נתתה ליראיך נס להתנוסס וגו' (תהלים
ס ו) ניסיון אחר ניסיון גידלון אחר גידלון
בשביל לנסותם בעולם בשביל לגדלן בעולם כנס
שלספינה, וכל כך למה מפני קושט סלה (שם שם)
בשביל שתתקשט מידת הדין בעולם שאם יאמר אדם
למי שהוא רוצה מעשיר ולמי שהוא רוצה מעני
ולמי שרוצה הוא עושה מלך, אברהם כשרצה עשאו
עשיר כשרצה עשאו מלך, יכול את להשיבו ולאמר
לו יכול את לעשות מה שעשה אברהם, ואברהם בן
מאת שנה בהולד לו את יצחק בנו (בראשית כא ה)
אחר הצער הזה נאמר לו קח נא את בנך וגו' ולא
עיכב נתתה ליראיך נס להתנוסס, |והאלהים נסה
את אברהם|.

One reason God tests someone is in order to examine his innermost feelings,[1] yet God already stated concerning Abraham, "For I know him, that he will command his children and his household after him, and they shall keep the way of the Lord, to do justice and judgement...."[2] Since God did not question Abraham's righteousness, why is it written, "And God tested Abraham?"[3]

The darshan explains that God tested Abraham so that others would know that Abraham deserved all that he received from God; in the darshan's own words, "that if a man would say, 'Whom He wishes, He enriches; whom He wishes, He impoverishes; whom He desires, He makes a king.'"[4] This accusation that God acts arbitrarily in bestowing or withholding His benefits to mankind, and to Abraham in particular, is countered by the fact that Abraham was willing to sacrifice Isaac. In spite of the anguish, Abraham did not hesitate; therefore, whatever he received from God was deserved.

Psalm 60:6 נחתה ליריאיך נס להתנוסס is interpreted that God tests those who fear Him in order to raise them up for greatness. The word נס ("banner") is interpreted as ניסיון ("test"). The test was intended to exalt Abraham, not to determine his faithfulness.[5]

1. Compare Deuteronomy 8:2, "...to test you, to know what was in your heart, whether you would keep His commandments or not."
2. Genesis 18:19.
3. Genesis 22:1.
4. See Genesis Rabba 41:5. Compare this comment with I Samuel 2:7, ה' מוריש ומעשיר משפיל אף מרומם("the Lord makes poor, and makes rich: He brings low and raises up").
5. The word גידלון ("greatness") in the comment is probably derived by linking נשא ("lift up") with נסה("tested"). Compare Esther 3:1 אחר הדברים האלה גדל המלך אחשורוש את המן... וינשאהו.

ויאמר קח נא את בנך את יחידך אשר אהבת את
יצחק ולך לך אל ארץ המריה והעלהו שם לעלה
על אחד ההרים אשר אמר אליך (בר' 2:22).

G. R. 55:7
T. A. 590, 8

...לך לך אל ארץ המורייה ר' חייא רבה ור'
ינאי חד אמר למקום שהורייה יוצאה לעולם
וחרנה אמר למקום שיראה יוצאה לעולם, דכוותה
ארון ר' חייא רבה ור' ינאי חד אמר למקום
שאורה יוצאה לעולם וחרנה אמר למקום שהמורא
יוצא לעולם, דכוותה דביר ר' חייא ור' ינאי
חד אמר למקום שהדיבר יוצא לעולם וחרנה אמר
למקום שהדבר יוצא לעולם, אמר ר' יהושע בן
לוי שמשם הקב"ה מורה על אומות העולם ומורידם
לגיהינם, ר' שמעון בן יוחי א' למקום ראוי
כנגד בית המקדש |שלמעלה|, ר' יודן בן פלייא
אמר למקום שהיה מראה לך, ר' פנחס אמר לאתר
מרותא דעלמא, רבנין אמ' למקום שהקטרת קריבה
היך דאת אמר אלך לי אל הר המור (שה"ש ד ו).

This passage is a composite of two sections: in the first, Rabbis Ḥiyya and Yannai discuss the terms מוריה, דביר, ארון; and in the second, five rabbis each interpret the name מוריה. For the sake of clarity, all the comments pertaining to Moriah will be examined first.

According to II Chronicles 3:1, "Then Solomon began to build the House of the Lord at Jerusalem on mount Moriah," Moriah is identified with Jerusalem. R. Ḥiyya and R. Yannai interpret the name Moriah on the basis of this identification. By reading מוריה as מורה and מורא, the darshanim explain that הורייה("instruction")[1] and יראה ("fear") issue forth from there.

R. Joshua b. Levi interprets מוריה as meaning מורה ("shoot")[2] since God fires upon (מורה) the nations of the world, bringing them down to Gehinom from Jerusalem. R. Simeon b. Yoḥai links מוריה with the passive form ראוי ("is seen"),[3] explaining that Moriah appears opposite the Temple of above. This explanation corresponds with R. Pinḥas' statement in Y. Berakhot that the Holy of Holies in the Temple was situated apposite the one in heaven.[4] R. Judan notes that Abraham saw (וירא) the place from a distance, and accordingly explains מוריה as being the place that God showed (מראה) to Abraham.[5] R. Pinḥas sees an explanation of the name Moriah in the Aramaic מרותה ("authority, dominion"). The rabbis conclude by associating הר מוריה with הר המור (Song of Songs 4:6), noting that incense was offered in the Temple.

Rabbis Ḥiyya and Yannai also interpret ארון and דבירto be references to Jerusalem.[6] The words מורא ("fear") and אורה ("light"), derived from ארון , indicate that the final nun of this word is ignored. It should be noted that fear (יראה) was also associated with Moriah. The term דביר is linked with דיבר ("speech") and דבר ("pestilence"), and the explanation that speech came out of Jerusalem is attested to in Isaiah 2:3 ודבר ה' מירושלם ("and the word of the Lord from Jerusalem").

The Genesis narrative does not describe where Mt. Moriah is situated; only Chronicles records that Moriah is in Jerusalem. The darshanim, however, choose to ignore this verse and prove from their interpretations that Abraham took Isaac to the place where the Temple would one day be built.

1. Compare Isaiah 2:3 כי מציון תצא תורה ("for from Zion instruction shall go forth").
2. In Yalkut Shimoni there is an additional word כתף.
3. The spelling יראוי is found in Ms. Vatican 60 in addition to the sources which Theodor lists.
4. אמר רבי פינחס לא פליגין בית קדשי הקדשים שלמטן מכוון כנגד בית קדש הקדשים למעלן (ירוש' ברכות פ"ד, ה‘ג‘).
5. Compare Genesis Rabba 56:2.
6. Compare I Kings 6:19 ודביר בתוך הבית מפנימה הכין לתתן שם את ארון ברית ה'.

ביום השלישי וישא אברהם את עיניו וירא את
המקום מרחק (בר' 4:22).

וירא את המקום מרחוק מה ראה, ראה ענן קשור בהר, אמר דומה שאותו המקום שאמר לי הקב"ה להקריב את בני שם, אמר לו, יצחק בני רואה את מה שאני רואה, אמר לו הין, אמר לשני נעריו רואים אתם מה שאני רואה, אמרו לו לאו, אמר הואיל ואינכם רואים שבו לכם פה עם החמור שאתם דומים לחמור |מכאן שהעבדים דומים לחמור|, רבנין מייתין לה ממתן תורה ששת ימים תעבד ועשית כל מלאכתך וגו' ועבדך ואמתך ובהמתך (שמות כ ט י).

G. R. 56:1
T. A. 595, 10

God tells Abraham to go to the land of Moriah and to offer Isaac on one of the mountains which He later will reveal to him. After three days journey, scripture states ויראה את המקום מרחוק, ("And he saw the place from a distance"). The darshan explains that Abraham saw a cloud attached to the mountain, a description similar to that of God's coming down to Mt. Sinai.[1] The cloud may indicate God's presence,[2] and possibly the darshan interpreted המקום as the appellation for God, thereby reading that Abraham saw God's presence from a distance.

The darshan explains that Abraham told his servants to remain where they were with the ass, since they could not see the cloud. He interprets the phrase שבו לכם פה עם החמור to be an indication that the servants were like the donkey. The word עם suggests equivalence as reflected in B. Kiddushin 75b והתיצבו שם עמך כדומים לך.[3]

Another tradition preserved in Mss. Stuttgart, Munich, and Vatican 60 reads עִם ("with") as עַם ("people"). The darshan concludes that slaves are a people who may be likened to donkeys.

1. See Exodus 19:16.
2. Compare Genesis Rabba 60:16 "...כל ימים שהיתה שרה קיימת היה ענן קשור על אהלה וכיון שמתה פסק אותו הענן כיון שבאת רבקה חזר אותו הענן." See also Exodus 13:21.
3. "Rashi" explains עמך as מיוחסין כמותך, "of equal pedigree." Compare Genesis Rabba 20:11 in which אם is interpreted עם for halachic purposes.

ויאמר יצחק אל אברהם אביו ויאמר אבי ויאמר
הנני בני ויאמר הנה האש והעצים ואיה השה
לעלה (בר' 7:22).

G. R. 56:4
T. A. 599, 6

...הה"ד ויאמר יצחק אל אברהם אביו ויאמר אבי
למה אביו אבי כדי שיתמלא עליו רחמים, ויאמר
הנה האש והעצים וגו', אמר ליה יצף לההוא
דייגער ביה, מכל מקום אלהים יראה לו השה וגו';
ואם לאו, שה לעולה בני, וילכו שניהם יחדו
זה לשחוט וזה להישחט.

In Genesis 22:7 Isaac asked Abraham where the lamb was for the burnt offering. The question heightens the suspense because the reader knows that Abraham intended to sacrifice Isaac. The darshan perceptively notes that scripture twice mentions in this verse a form of the Hebrew word אב which emphasizes the father-son relationship and the ordeal that Abraham underwent.

Abraham's answer to Isaac that "God will provide Himself a lamb for a burnt offering" (Genesis 22:8) is equivocal. The darshan interprets the words שה לעולה בני as indicating Isaac. Sacks explains that שה is read as the Greek accusative pronoun σέ meaning "you."[1] Although the text of this midrash in Chapter 40 of Pesikta Rabbati explicitly states that שה is to be read as Greek,[2] none of the manuscripts in Genesis Rabba make reference to this.[3]

This interpretation attributes merit to Isaac. According to the peshat one may assume that Isaac was unaware that he was to be offered until Abraham bound him on the altar, but the darshan explains that Isaac was told prior to the binding, thereby demonstrating meritorious compliance.

1. See Sacks, Beitraege, p. 20.
2. See Friedman's explanation on page 170b, note 66.
3. Perhaps the darshan interprets שה לעולה,בני "(the) lamb for the burnt offering is you my son."

ויבאו אל המקום אשר אמר לו האלהים ויבן
שם אברהם את המזבח ויערך את העצים ויעקד
את יצחק בנו וישם אתו על המזבח ממעל
לעצים (בר' 9:22).

ויבאו אל המקום וגו' ויבן שם אברהם את המזבח G. R. 56:5
ויצחק איכן היה, אמר ר' לוי נטלו והצניעו, T. A. 600, 1
אמר דלא יזרק ההוא דייגער ביה אבן ויפסלנו
מן הקרבן.

Rabbinic tradition does not view Isaac's participation in the *'Aḳeda* as a mere act of compliance to his father's will; on the contrary, the word יחדו in the phrase וילכו שניהם יחדו (Genesis 22:6 and 8) is understood to mean that Abraham and Isaac were equally determined to fulfill God's command that Isaac be sacrificed.[1] Therefore, when Genesis 22:9 states that "Abraham built an altar and arranged the wood," the reader asks, where was Isaac? The darshan explains that Abraham hid Isaac[2] so that Sama'el[3] would not injure him with a stone and disqualify him as a sacrifice.[4] Possibly the darshan derives the motif of Sama'el's injuring Isaac with a stone by associating ויבן ("and he built") with אבן ("stone").

Leviticus 22:20 states כל אשר בו מום לא תקריבו ("whatever has a blemish, you shall not offer"). The prohibition, of course, speaks of animals: oxen, sheep, goats and the like. It is interesting to note that the darshan portrays Abraham's applying this law to Isaac as though he were the lamb.

1. Targum Neophyte translates Genesis 22:8 וילכו שניהם יחרו as ואזלו תריהון כחרא כלכה שלמה.
2. As this writer noted in an explanation to Genesis Rabba 40:5, scripture's silence concerning Sarah and Dinah is explained by the fact that they were hidden in boxes.
3. Compare Genesis Rabba 56:4.
4. Ginzberg, Legends, Vol. 5, p. 249.

ויבאו אל המקום אשר אמר לו האלהים ויבן שם
אברהם את המזבח ויערך את העצים ויעקד את
יצחק בנו וישם אתו על המזבח ממעל לעצים
(בר' 9:22).

G. R. 56:5
T. A. 600, 3

ויעקד את יצחק בנו וגו' ר' חננה בר יצחק אמר
כל מה שהיה אברהם עוקד את בנו מלמטה היה הקב"ה
כופת שרי האומות מלמעלה ולא עשו, אלא כיון
שהפליגו ישראל עצמן בימי ירמיהו אמר להם
הקב"ה מה אתם סבורין דיתהון כפתייה קימין
כי עד סירים סבוכים (נחום א י) כי עד שרים
סבוכים, אלא כסבאם סבואים (שם שם) אישתריון
יתהון כפתייה אוכלו כקש יבש (שם שם)....

The darshan interprets Genesis 22:9 ויעקד את יצחק בנו in light of Nahum 1:10 כי עד סירים סבוכים ("for they are entangled as thorns"). He explains that God rewarded Abraham for binding Isaac on the altar by fettering the guardian angels of the nations, an explanation derived by reading סירים ("thorns") as שרים ("princes"). When Israel rebelled in the days of Jeremiah, these bonds were loosened, and the unleashed nations once destroyed the Temple which sent the Jews into exile. The words אוכלו כקש יבש (Nahum 1:10) reflect the ease with which the bonds were severed.

The idea that God rewards in kind, as in Genesis Rabba 55:8 which states that God split the Red Sea because Abraham split the wood for the sacrifice, is also the underlying motif of this midrash. The darshan's pun, סירים/שרים , expresses some irony from the contrast of meanings contained in these similar sounding words. The Hebrew שרים ("princes, ministers") is identified with those of noble birth, whereas סירים ("thorns") is an image used to describe the baser, disreputable elements of society.[2]

1. There is a similarity between the present midrash and Genesis Rabba 53:9 which describes how the infants that Sarah nursed merited the headship of countries. By disassociating themselves at Sinai and rejecting the Torah, their rulerships terminated. Compare the words ולא עשו אלא כיון שהפליגו עצמן בסיני with the present midrash ולא עשו אלא כיון שהפליגו ישראל עצמן בימי ירמיה. Also, the proof text in Genesis Rabba 53:9 מוסר מלכים פתח ("he loosened the bond of kings") Job 12:18, is similar to the idea that the bonds of the שרי האומות were loosened.
2. Compare II Samuel 23:6 ובליעל כקוץ מנד. In Genesis Rabba 44:4 the people Abraham defeated in battle are referred to as קוצים ("thorns").

ויבאו אל המקום אשר אמר לו האלהים ויבן שם
אברהם את המזבח ויערך את העצים ויעקד את
יצחק בנו וישם אתו על המזבח ממעל לעצים
(בר' 9:22).

G. R. 56:5 T. A. 600, 7 ...ובשעה ששלח אבינו אברהם את ידו ליקח את
המאכלת לשחוט את בנו בכו מלאכי שרת הה"ד
הן אראלם צעקו חוצה וגו' (ישעיה לג ז) מהו
חוצה, ר' עזריה אמר חיצה, חיצה היא בידיה
למיכס ית בריה, ומה היו א' נשמו מסילות
(שם שם ח) אין אברהם מקבל את העוברים ואת
השבים, שבת עובר אורח (שם שם) היך דאת אמר
חדל להיות לשרה ארח כנשים (בראשית יח יא),
היפר ברית (ישעיה שם)ואת בריתי אקים את
יצחק (בראשית יז כא), מאס ערים (ישעיה שם)
וישב בין קדש ובין שור (בראשית כ א), לא
חשב אנוש (ישעיה שם)....

When Abraham was about to sacrifice Isaac, the angels cried out, alarmed by what they saw as Isaiah 33:7 states הן אראלם צעקו חוצה. The darshan reconstructs what they said from Isaiah 33:8. The words נשמו מסילות ("the highways lie waste") are understood to be a reference to the sojourners who stopped visiting Abraham after he was circumcised. The words שבת עובר אורח ("the wayfarer stopped") are linked cleverly with Genesis 18:11 חדל להיות לשרה ארח נשים. Instead of understanding ארח as "manner," the darshan reads it as meaning "traveler" which coincides with the phrase in the Isaiah verse. The words הפר ברית ("he broke his covenant") suggest an accusation against God, that by allowing Isaac to be sacrificed He was breaking

His promise to establish a covenant with Isaac. The passage concludes by describing how the angels spoke on behalf of Abraham's merit.

The depiction of angels advising God what to do is not unique to this midrash. Commenting on the words "And God said let us make man..." (Genesis 1:26), R. Huna explains that while the angels argued among themselves as to whether or not man should be created, God had already created him. R. Simeon[2] says that the angels did not want God to supply water to Ishmael because of the future atrocities he would commit against Israel. God dismissed their objection because Ishmael, then a child, was not deserving of death. In the present midrash, the angels shout in protest against Abraham's slaying Isaac. Unaware that this is meant to be a test for Abraham, their near hysterical reactions makes them appear to be comical.

[1] Compare the motif of Genesis Rabba 56:8.

[2] Genesis Rabba 53:14.

ויאמר אל תשלח ידך אל הנער ואל תעש לו
מאומה כי עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה
ולא חשכת את בנך את יחידך ממני
(בר' 12:22).

G.R. 56:7
T.A. 603, 1

ויאמר אל תשלח ידך אל הנער וגו' וסכין איכן
היא, נשלו דמעות ממלאכי שרת עליה ושחה, אמר
לו אחנקנו, אמר לו אל תשלח ידך אל הנער,
אמר לו נוציא ממנו טיפת דם, אמר לו אל תעש
לו מאומה אל תעש לו מומה....

The angel's call of "Abraham, Abraham" (Genesis 22:11) reflects his sense of urgency as Abraham was about to sacrifice Isaac. In the following verse, the angel again emphasizes his words by first saying אל תשלח ידך אל הנער and then repeating the thought, ואל תעש לו מאומה . Either phrase should have been sufficient to inform Abraham that God did not desire Isaac's sacrifice. The verse conveys a feeling of urgency, and the darshan investigates the corresponding image of Abraham's determination to fulfill God's command.

By reading the words אל תשלח ידך ("do not cast your hand") literally, the darshan explains that the angels' tears fell on the knife and ruined it,[1] causing Abraham to intend to use his hands. It is at this point the angel says אל תשלח ידך .[2] In the phrase אל תעש לו מאומה , the darshan interprets מאומה ("anything") to mean מום ("blemish").[3] He explains that Abraham sought to fulfill God's command in some measure, even if it meant causing only a drop of blood.

The angel answers to this אל תעש לו מומה, "do not cause a blemish."

The irony of portraying Abraham's determination to sacrifice Isaac to the point of his asking to inflict only a מום is encompassed in the fact that a blemish would render Isaac unfit to sacrifice[4] or to be sacrificed.[5] Prior to the sacrifice, Abraham was careful that Isaac should not be injured so as to disqualify him[6] according to Torah law; however, when told not to sacrifice Isaac, Abraham considered choking the lad or inflicting a blemish, both contrary to law. He was silent when told to sacrifice Isaac, but when the command was annulled, he obstinantly persisted by arguing with the angel. This behavior contrasts to what one would normally expect.

1. Compare Psalm 6:7 כרמעתי ערשי אמסה.
2. No reference is cited as proof that the angels cried; however, the darshan probably relies on Isaiah 33:7 מלכי שלום מר יבכיון ("angels of peace weep bitterly"). This verse is cited in Genesis Rabba 56:5 where the angels are said to have cried.
3. The spelling מאום found in Daniel 1:4 and Job 31:7 appears similar to מאומה, though it means "defect" or "blemish" like מום. Shorr, Hehaluts, Book 12, page 26 reads מאומה as Greek αἷμα to explain why the darshan refers to blood.
4. See Leviticus 21:8.
5. See Leviticus 22:20.
6. See Genesis Rabba 56:5.

ויאמר אל תשלח ידך אל הנער ואל תעש לו
מאומה כי עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה ולא
חשכת את בנך את יחידך ממני (בר' 12:22).

G. R. 56:8
T. A. 603, 5

אמר ר' אחא אף את לפניך שיחות, אתמול אמרת
לי כי ביצחק יקרא לך זרע (בראשית כא יב)
וחזרתה. ואמרת לי קח את בנך את יחידך (שם
כב ב) ועכשיו את אומר לי אל תשלח ידך אל
הנער, אמר לו הקב"ה אברהם לא אחלל בריתי
(תהלים פט לה) ואת בריתי אקים את יצחק
(בראשית יז כא), בשעה שאמרתי לך קח נא את
בנך וגו' ומוצא שפתי לא אשנה (תהלים שם שם),
כך אמרתי לך שחטהו, לא העלהו, אסיקתיניה
אחתיה.

Wartsky[1] explains that the word שיחות in the phrase אף את לפניך שיחות is a copyist's error for שיהות or תיהות meaning "regret." In other words, Abraham accused God of behaving like man who regrets his decisions and actions. Wartsky also notes that in Genesis Rabba 24:4 God said תהות היתה לפני שבראתי אותו מלמטה.[2] The difficulty with this explanation is that none of the manuscripts attests to this scribal error, and furthermore, why should scribes have erred in this midrash and not in Genesis Rabba 27:4? More importantly, the passage reflects not regret but contradiction.

Abraham cited three verses to state his point. In Genesis 21:12, God promised that Isaac would inherit Abraham; however, in Genesis 22:2 God commanded Abraham to sacrifice Isaac. When Abraham attempted to comply, God abrogated the command by telling him not to continue with the sacrifice. God's conflicting statements about Isaac indicate contradiction to Abraham, similar to R. Berekhia's explanation (Genesis Rabba 53:13) of Hagar's accusation that God reneged on a former promise by allowing Ishmael to die.

God explained to Abraham that what appeared to be a contradiction was rather a misunderstanding of the Hebrew command. According to Genesis 22:2 God said והעלהו, which Abraham understood to mean offering Isaac as a burnt offering. God explained that He said והעלהו meaning "and bring him up," which indicated that He simply wished Abraham to take Isaac up the mountain and then to bring him down. There is no contradiction in this understanding, and as Psalm 89:35 states, ומוצא שפתי לא אשנה - God did not change the previous promise to Abraham that Isaac would inherit him.

This passage is humorous because the darshan plays on the dual meaning of the root עלה, showing that God never intended for Abraham to sacrifice Isaac even though His command sounded otherwise. The interpretation of והעלהו reflects reality more than the plain meaning, since God only tested Abraham. Had Abraham understood the interpretation, he would have been spared the emotional trial.

1. Wartsky, Leshon Hamidrashim, pp. 36-37.
2. See also Sifrei Deuteronomy 326.

UMI

ויקרא מלאך ה' אל אברהם שנית מן השמים
(בר' 15:22). ויאמר בי נשבעתי נאם ה'
כי יען אשר עשית את הדבר הזה ולא חשכת
את בנך את יחידך (בר' 16:22).

...ר"א מה צורך לשבועה הזאת, ר' לוי בשם ר' G.R. 56:11
חמא בר' חנינא אמר לו השבע לי שלא תנסני עוד T.A. 608, 12
מעתה, למלך שהיה נשאוי למטרונה, ילדה ממנו
בן ראשון וגרשה, שיני וגרשה, שלישי וגרשה,
כיון שילדה בן עשירי נתכנסו כולם ואמרו לו
השבע לנו שלא תגרש אימנו עוד, כך כיון
שנתנסה אברהם ניסיון עשירי אמר לו הישבע לי
שלא תנסיני עוד....

According to Rabbinic tradition, the 'Aḳeda was Abraham's tenth and final trial. The parable describes a king who divorced his wife repeatedly, only to take her back each time she gave birth. Following the birth of the tenth son, all the children appeared before the king and requested that he swear never to divorce their mother again. The darshan derives this motif by interpreting ניסיון עשירי ("the tenth trial"), as נישואין עשירי ("the tenth marriage"). The parable also addresses itself to the reason why God said בי נשבעתי ("By myself I have sworn") in Genesis 22:16. The darshan understands that after the tenth trial, Abraham wanted God to swear that He would never try him again.

One cannot help but be amused by the image of the king's unfortunate wife. Normally a wife's bearing children is a time for rejoicing, but this king divorced his wife not once but ten times. The humor is rooted in the contradiction.

וישב אברהם אל נעריו ויקמו וילכו יחדו אל
באר שבע וישב אברהם בבאר שבע (בר' 22:19).

וישב אברהם אל נעריו יצחק איכן הוא, ר' ברכיה G. R. 56:11
בשם רבנין דתמן שילחו אצל שם ללמוד ממנו תורה, T. A. 611, 2
לאשה שהעשירה מפילכה, אמרה הואיל מן הפלך הזה
העשרתי איננו זז מתחת ידי....

Genesis 22:19 begins "And Abraham returned" without mentioning Isaac's name. Based on this silence, the darshan explains that Abraham sent Isaac to study Torah with Shem. The accompanying parable describes a woman who became wealthy from her spindle and, realizing its worth, said she would never part with it. From the parable one may conclude that Abraham recognized his prospering because of Torah, and consequently he sent Isaac to study with Shem.[1]

Genesis Rabba 55:1 explains that God made Abraham wealthy because of his faithfulness - he was asked to sacrifice his son and he obeyed. In the present passage the central theme depicts the 'Aḳeda as the tenth and final trial.[2] Perhaps the darshan interprets the word עשירי ("tenth") as העשיר ("became wealthy").[3] Abraham prospered because he obeyed God even in the tenth and most severe trial and because obeying God has its rewards, Abraham sent Isaac away to study Torah.

---

[1] On the basis of Exodus 35:25 וכל אשה חכמת לב בידיה טוו, wisdom of Torah may be equated with a woman's spindle. This connection between a woman's wisdom and her spindle is clearly

stated in Y. Soṭah 3:3 אין חכמתה של אשה אלא בפילכה דכתיב
וכל אשה חכמת לב בידיה טוו.

2. Compare the parable describing the king who divorced his wife ten times.

3. Compare Midrash Mishle 28 טוב רש הולך בתומו זה יעקב מעקש
דרכים והוא עשיר זה עשו הרשע (בראשית כה כה) כלו כאדרת שער.

את עוץ בכרו ואת בוז אחיו ואת קמואל אבי
ארם (בר' 21:22).

את עוץ בכורו וגו' ר' יודן ור' יהודה בר' G. R. 57:4
סימון בשם ר' יהושע הוא לבן הוא קמואל, T. A. 618, 2
ולמה נקרא שמו קמואל שקם על אומתו שלאל.

Milkah, Naḥor's wife, gave birth to eight children, two of whom were Kemu'el and Betu'el. Betu'el was Rebekah's and Laban's father; consequently, the relation between Kemu'el and Laban was that of uncle and nephew. The darshan chooses to ignore this genealogy and identifies Kemu'el and Laban as one and the same. He explains the designation of Kemu'el to be a kind of sobriquet, referring to Laban's rising up (קם) against God's (אל) people. The darshan undoubtedly views a connection between the interpretation of Kemu'el's name and the fact that Laban tried to kill Jacob, as understood from Deuteronomy 26:5 ארמי אבד אבי .[1] There is also the fact that Kemu'el, unlike his brothers, is called אבי ארם ("the father of Aram"),[2] and Laban often is referred to as הארמי, "the Aramean," par excellance,[3] thereby facilitating this identification.

The problem of the darshan's ignoring scripture can be remedied on the basis of Genesis 29:5 in which Jacob asks the people upon his arrival at Haran, "Do you know of Laban the son of Nahor?" According to Jacob's words, Laban is the son of Naḥor and not the grandson. On the basis of this verse, the darshan could have identified Laban with Kemu'el, one of Naḥor's children.

1. In the Passover Haggadah one reads ולבן בקש לעקור את הכל
שנאמר ארמי אבד אבי. Compare Tanḫuma *'Ekev* 3 ...ברח
ללבן לחרן ונצטער בבנותיו של לבן ואחרי כן בקש להרגו
שנאמר ארמי אובד אבי.

2. Genesis 22:21.

3. See Genesis Rabba 63:4.

V. Ḥayye Sarah

וידבר אתם לאמר אם יש את נפשכם לקבר את מתי
מלפני שמעוני ופגעו לי בעפרון בן צחר (בר'
23:8).

G. R. 58:7
T. A. 625, 2

אם יש את נפשכם לקבר את מתי וגו' ופגעו לי
פגעוניה לי סרסוניה לי, ואם לאו צלו לי עלוי.

The word פגע has different connotations depending upon its context. For example in I Kings 2:25 ויפגע בו וימת, it means "to strike," while in I Samuel 10:5 ופגעת חבל נבאים it translates, "and you shall meet." In the present verse, Genesis 23:8, Abraham says ופגעו לי בעפרון to the Benei Ḥet, requesting that they intercede on his behalf to convince 'Efron to sell to him property. The darshan interprets ופגעו לי three ways. In the first interpretation, פגעוניה לי, Matanot Kehuna explains that Abraham wanted them to force 'Efron in the most persuasive manner possible to sell his property.[1] Matanot Kehuna explains in the second interpretation סרסרוניה לי that Abraham wanted these people to act as intermediaries, going back and forth between the parties until an agreement was achieved.[2] The final interpretation, צלו לי ("pray for me"), is clarified by Matanot Kehuna in light of Jeremiah 7:16 ואתה אל תתפלל בעד העם הזה...ואל תפגע בי. The words תתפלל and תפגע are parallel in structure, indicating that פגע may also signify "prayer."

Neither Matanot Kehuna nor Theodor goes beyond identifying the different meanings of פגע in this comment. The explanations appear to be presented in a descending order. This writer suggests that the darshan intends the interpretations to be read as a sequence and not as independent and unrelated comments. Abraham told the people ופגעו לי , to go to 'Efron and persuade him to sell the land. If this were to fail, ופגעו לי , they were to act as mediators between them. Finally, if worse came to worse, and his friends and neighbors could not help directly, ופגעו לי then they were to pray for him.

1. Compare Ruth 1:16 ותאמר רות אל תפגעו בי לעזבך("and Ruth said, 'Entreat me not to leave you'").

2. ולשון פגיעה יש לומר שנופל עליו על שהולך ובא ופוגע בזה ובזה עד שיתפייסו יחד.

3. See Genesis Rabba 68:9.

ויקם שדה עפרון אשר במכפלה אשר לפני ממרא
השדה והמערה אשר בו וכל העץ אשר בשדה אשר
בכל גבלו סביב (בר' 17:23).

G. R. 58:8
T. A. 628, 1

ויקם שדה עפרון אשר במכפלה דהוות נפולה וקמת
דהוות לבר נש זעיר והות לבר נש רב, אשר במכפלה
מלמד שנכפלה בעיני כל אחד ואחד שכל מי שהוא
קבור שם בטוח ששכרו כפול ומכופל. אמר ר'
אבהו שכפף הקב"ה קומתו שלאדם הראשון וקברו
בתוכה.

After Abraham paid 'Efron the agreed upon sum of four hundred shekels, Genesis 23:17 states that ויקם שדה עפרון אשר במכפלה . The verb קום in this context indicates that the transaction was confirmed.[1] The darshan translates ויקם according to its common usage, "and it rose," explaining that the former owner of the land was of little prominence, whereas Abraham was held in great esteem.[2]

The darshan also interprets the name of the cave מכפלה as though it were derived from the root כפל, meaning "to double."[3] Coupled with the interpretive reading of ויקם , the darshan explains that the value of the field immediately rose, doubling in price after the sale.[4] In a second interpretation which relys on the meaning "double" for מכפלה , the darshan states that all who were buried in this cave[5] were assured that their future reward would be כפול ומכופל ("doubled and doubled again").

R. Abahu's comment that Adam, who was buried in the cave, had to be folded in order for him to be fit inside, is probably derived by reading כפל as "to double over."[6] The image of God's folding Adam so as to fit him inside the cave was intended to be humorous and not to be the result of any serious calculations.

---

1. Compare Leviticus 27:19 ואם גאל יגאל את השדה המקדיש אתו ויסף חמישית כסף ערכך עליו וקם לה.
2. See Genesis 23:6
3. Compare M. Menaḥot 6:4 מנחת כהן המשיח לא היה מכפלה.
4. See earlier explanation of Genesis Rabba 39:11. See Wartsky, Leshon Hamidrashim, pp. 141-2.
5. Adam, Abraham, Isaac, Jacob, Eve, Sarah, Rebecca, and Leah were supposedly buried in this cave. See Genesis Rabba 58:4.
6. Compare Exodus 26:9 וכפלת את היריעה.

לאברהם למקנה לעיני בני חת בכל באי שער
עירו (בר' 18:23).

לאברהם למקנה לעיני בני חת אמר ר' לעזר כמה G. R. 58:8
דיות משתפכות כמה קולמוסין משתברין כדי לכתוב T. A. 629, 1
בני חת, עשרה פעמים כתוב בני חת כנגד עשרת
הדיברות....

The word קולמוס is a loan word in Rabbinic Hebrew derived from the Greek κάλαμος [1] which means "reed."[2] In Greek the term has a broad application referring to certain items that were apparently made from reeds, such as reed pens.[3] The Septuagint uses the word κάλαμος to translate the Hebrew קנה ("reed"), and in one instance to translate the word עט.[4] According to Krauss,[5] קולמוס means a reed or a reed pen in Rabbinic literature, yet the majority of references which he cites refer to the latter definition.[6] The identification of קולמוס as a writing implement prepared from a reed is demonstrated clearly in the following quotation: ולא עוד אלא שזכה קנה ליטול הימנו קולמוס לכתוב בו ספר תורה נביאים וכתובים ("Moreover, the reed merited that the kalamus be taken (made) from it to write the Torah, Prophets, and Writings").[7] Thus, in Rabbinic literature, the Hebrew word קנה meant "reed," while the loan word קולמוס was applied in its more restricted sense of a reed pen.[8]

The association of these words is demonstrated in a midrashic comment in which the word קולמוס is derived from a verse containing the word קנה. אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן געור בחיה שכל מעשיה נכתבין בקולמוס אחד ("R. Ḥiyya b. Abba said (in the name of) R. Yoḥanan: Rebuke the wild beast that all his deeds may be written with one kalamus").[10] The phrase in Psalm 68:31 גער חית קנה is the basis of this comment. It is clear that the author of the midrash associated the word קנה, which in this verse refers to the habitat of a creature, with the word קולמוס.

It is now established that there exists a midrashic relationship between קנה and קולמוס. In the midrash under discussion, Genesis Rabba 58:8, the word קולמוס is used though קנה is not mentioned in the Biblical verse. This root, however, is contained within the word למקנה. Although there is no lexical relationship between the words קנה and למקנה, the similarity in spelling, and more importantly, the similarity of sound, enables the darshan to base this midrash on the association of קנה and קולמוס.

The word קולמוס also appears in a midrash developed from Genesis 37:11, ויקנאו בו אחיו ואביו שמר את הדבר אמר ר' לוי נטל קולמוס וכתב היום והשעה והמקום (ב"ר פד יב) ("And his brothers envied him, but his father kept the matter. R. Levi said: He took a kalamus and wrote the day and the hour and the place"). The comment seems to be based on the vague meaning of the word דבר in the phrase שמר את הדבר. R. Levi's explanation that Jacob recorded the incidental facts such as time and place clarifies what was actually kept. The question arises of what induces the darshan to specify that these details were preserved in writing rather than simply remembered? As with the previous example, the answer may be found in the association of קולמוס with קנה . The verse in the Torah does not refer to the word קנה , but the sound of קנה is heard in the word ויקנאו . In an oral context in which such a midrash developed, the radical difference between קנה and קנא is unimportant.

A third use of קולמוס in Genesis Rabba is in an exposition based on Genesis 25:26 ואחרי כן יצא אחיו וגו' הגמון אחד שאל לחד מן אלין דבית סילנא אמר לו מי תופס אחרינו הביא נייר חלק נטל קולמוס וכתב עליו ואחרי כן יצא אחיו וידו אחזת בעקב עשו...(ב"ר סג ח).[10] The description of Jacob's birth is interpreted to be an indication of Israel's ascendancy following Rome's downfall. The questions asked by the Roman are paralleled by phrases in the Biblical verse - the Roman asked מי תופס while the verse says of Jacob that וידו אחזת . The Roman queried about the successor אחרינו , while the verse states אחרי כן that his brother came forth. What is not apparent from the Biblical verse is the reason that the answer had to be written specifically with a קולמוס. It is possible that the underlying motive is the relationship between קנה and קולמוס? In the previous examples cited, the appearance of קולמוס usually was associated with קנה, or at least with a word which retained the consonantal sounds of קנה. The closest word to קנה in this sentence is כן. If כן is taken out of context and pronounced as קן , then there are the consonantal sounds again which the darshan would be able to associate with קנה and ultimately with קולמוס .

1. See Liddel and Scott, s.v. κάλαμος.
2. This appeared in the Hebrew Union College Annual, Vol. 47, 1976.
3. Ibid.
4. The words לשוני עט in Psalm 45:2 are translated ἡ γλῶσσά μου κάλαμος. Also the word הגינה in Ezekiel 42:12 is translated κάλαμος. See Hatch and Redpath, Concordance of the Septuagent, s.v. κάλαμος.
5. Krauss, LW, s.v. קולמוס.
6. The few examples Krauss presents to support his contention that קולמוס may also mean a reed in Rabbinic Hebrew are questionable, since these can be understood as references to a reed pen.
7. B. Ta'anit 20a. See T. Shabbat VIII, 21.
8. For a description of a kalamus see Krauss, Talmudische Archäologie, Vol. 3, pp. 155-159.
9. Pesaḥim 118b.
10. And after that his brother came forth. A (Roman) commander asked one of the family of Sallu: "Who will grab (seize) power after us?" He brought a blank paper, took a kalamus, and wrote on it, "And after that his brother came forth, and his hand has hold on Esau's heel."

ואברהם זקן בא בימים וה' ברך את אברהם בכל (בר' 24:1).

G. R. 59:5
T. A. 634, 6
אברהם היה מברך את הכל שנ' ונברכו בך כל משפחות האדמה (בראשית יב ג), מי מברך את אברהם, הקב"ה מברכו שנ' וה' ברך את אברהם בכל, משה נסן שלישראל שנ' מה תריבון עמדי ומה תנסון את ה' (שמות יז ב), מי הוא נסו של משה, הקב"ה שנ' ויקרא שמו ה' נסי (שם שם טו), דוד רוען שלישראל שנ' אתה תרעה את עמי (ש"ב ה ב), מי הוא רועו שלדוד, הקב"ה ה' רועי לא אחסר (תהלים כג א), ירושלם אור העולם שנ' והלכו גוים לאורך (ישעיה ס ג), מי הוא אורה שלירושלם, הקב"ה שנ' והיה לך ה' לאור עולם וגו' (שם שם יט).

The darshan demonstrates that a correlation exists on the one hand between certain Biblical personalities and the people they influence, and on the other hand, between God and these same personalities. Just as David was a shepherd to his people (II Samuel 5:2), so was God David's shepherd. Concerning Abraham scripture states that all (כל) the families of the earth will be blessed through him, (the emphasis on the word all), while God blessed Abraham with כל ("all").

After Israel battled Amalek, Moses built an altar which he called ה' נסי ("the Lord is my banner"). There is no verse that describes Moses as Israel's banner, and so the darshan must rely on an interpretation. He reads תנסון in Exodus 17:2 ויאמר להם משה מה תריבון עמדי מה תנסון את ה' as נס[1] to prove that Moses was their banner. This is perhaps ironical since the Exodus verse comes from a passage which describes Israel as revolting against God and Moses. Masah and Merivah become the epitome of rebellion, therefore the interpretation of תנסון את ה' ("they tested the Lord") as referring to Moses as a banner creates the irony.

---

1. The same identification between the verb נסה ("try") and נס ("banner") is the basis of Genesis Rabba 55:1 and 6, which interprets Genesis 22:1 והאלהים נסה את אברהם.

ואברהם זקן בא בימים וה' ברך את אברהם בכל
(בר' 24:1).

ואברהם זקן זה קנה שני עולמות.... G. R. 59:6
T. A. 635, 1

This midrash appears to be simple and straightforward. As Maharzav explains, the words זה and קנה are derived from זקן.[1] The darshan interprets the letter bet in בימים to signify the numeral two, while ימים is understood to be an allusion to the days in This World and the World to Come.[2] From this interpretation one knows that Abraham was assured of his portion in the World to Come.

In spite of its unobtrusive appearance, the above comment raises a perplexing problem. The verse describes Abraham as being old, and advanced in years, yet the interpretation ignores the aspect of age and emphasizes Abraham's merit. Why?

Only two other Biblical personalities are described with the words זקן בא בימים. Before Joshua died, he charged the leaders of Israel to obey God's law. He said about himself, "I am old, I am advanced in years."[3] After speaking to the people of Israel, Joshua died.[4] The first book of Kings opens והמלך דוד זקן בא בימים ("And king David was old, advanced in years"). After providing that Solomon should succeed him, David gave him a final charge. It is then recorded, "And David slept with his fathers, and was buried in the city of David."[5]

Genesis 24:1 states that Abraham was advanced in years. This verse

UMI

follows the passage concerning the burial of Sarah in the cave of Makhpelah. Sarah died at the age of 127; Abraham was then 137 years old. Genesis 25:7 records that he died at the age of 175, thirty eight years after Sarah's death.[6] In those years Abraham saw to it that Isaac married, after which he married Ketura, who bore him six children.

The darshan is aware that though the phrase זקן בא בימים signified imminent death for David and Joshua, it did not mean such for Abraham; therefore, he disregards the plain meaning of the phrase in his interpretation. Since Abraham was not near death, the interpretation appears more valid than the literal meaning. The midrash demonstrates that although a comment may appear simple, the thought process involved behind it may be complex.

[1] Compare B. Yevāmot 37b ומלאה הארץ זמה ורבה אמר לך הכי קאמר זו מה היא.

[2] Compare the passage in the Haggadah וחכמים אומרים ימי חייך העולם הזה כל ימי חייך להביא לימות המשיח.

[3] Joshua 23:2.

[4] Joshua 24:29.

[5] I Kings 2:10.

[6] See Genesis Rabba 63:3.

ויברך הגמלים מחוץ לעיר אל באר המים לעת
ערב לעת צאת השאבת (כר' 11:24).

לעת ערב לעת צאת השואבות אמר ר' הונא כשעה G. R. 59:12
שאדם הולך ליקח אישה ושמע קול כלבייא מנבחין T. A. 639, 7
הוא מצית דידע מה הינון אמרין לעת ערב לעת
צאת השואבות.

Basing his explanation in part on the commentary of 'Ets Yosef, who explains that barking dogs are inferior men, Theodor suggests that when a man takes a wife in marriage he listens to the voices of the people who make disparaging remarks about his future wife.[1] Theodor notes that the darshan reads צאת ("going out") as מצית ("listen").[2]

This midrash is quite difficult, and therefore this writer offers a possible rationale for R. Huna's interpretation with the hope that it will clarify his words and not add to the existing confusion. The words לעת ערב לעת צאת השואבות only reveal that women went out to draw water in the evening. When Saul and his servant went in search of the seer they too found נערות יצאות לשאב מים ("girls going out to draw water"). They asked the girls the simple question "Is the seer here?",[3] to which they answered, "yes, he is before you, make haste now, for today he came to the city, for (there is) a sacrifice today for the people in the high place. As you come to the city so you will find him before he will go up to the high place to eat, for the people will not eat until he comes, for he blesses the sacrifice; and afterwards those that are invited eat. Now go up for about this time you will find him."[4]

In sharp contrast to the wordiness of these girls is the conversation Jacob had with the shepherds. "And Jacob said to them, 'My brothers, where are you from?' They said, 'We are from Ḥaran.' And he said to them, 'Do you know of Laban the son of Naḥor?' And they said, 'We know.' And he said to them, 'Is he well?' And they said, 'He is well.'"[5] Jacob asked them three questions to which they responded with only four Hebrew words. They concluded, "And behold Rachael comes with the sheep."[6] The darshan comments on this phrase, ואין פטטין את בעי והנה רחל באה עם הצאן הדא אמ' שהדיבור מצוי בנשים (Genesis Rabba 70:11).[7] This comment shows that the darshan views women, and not men, to be indulgers in gossip.

Based on these passages, this writer suggests that maybe the darshan explains that a man who is about to marry is inclined to listen to the "dogs barking," i.e., the prattle and chatter of women, to learn about his future wife.

1. Ginzberg, (*Legends*, Vol. 5, p. 261) disagrees with Theodor's explanation and writes, "Baba Kamma 60b shows that this statement is to be taken literally, and not, as Theodor, ad. loc., explains it, rationalistically." The passage to which he refers states כלבים בוכים מלאך המות בא לעיר כלבים משחקים אליהו הנביא בא לעיר.
2. See Wilhelm Bacher, *Die Agada der Palästinensischen Amoräer*, Dritter Band (Strassburg, 1899) p. 284. In footnote 9, he writes,

"השואכות... ist damit nicht erklärt. Jedoch ist es möglich, dass Huna mit ארם הולך ליקח אשה dieses Word paraphrasirt indem er es in שא כית auslöst, also נושא אשה."

3. I Samuel 9:11 היש כזה הרואה.
4. I Samuel 9:12, 13.
5. Genesis 29:4-6.
6. Genesis 29:6.
7. "If you want gossip, 'and behold Rachel his daughter comes with the sheep,' thus it is said, Talk is found with women (gossip)."

ולרבקה אח ושמו לבן וירץ לבן אל האיש החוצה
אל העין (בר' 29:24). ויהי כראת את הנזם ואת
הצמדים על ידי אחתו וכשמעו את דברי רבקה אחתו
לאמר כה דבר אלי האיש ויבא אל האיש והנה עמד
על הגמלים על העין (בר' 30:24).

וירץ לבן אל האיש החוצה אל העין מעייניה ליה. G. R. 60:7
ויהי כראות את הנזם וגו' ויבא אל האיש והנה T. A. 647, 2
עומד על הגמלים על העין מעייניה גרמיה.

When Laban saw the jewelry that Rebecca received from Abraham's male servant and heard her account of what had occurred by the well, he ran outside to see this man. By comparing Genesis 24:29 and 30, one notes that both verses conclude with the word העין . Verse 29 states, "And Laban ran out to the man, to the well," while verse 30 concludes, "and he came to the man and behold he was standing over the camels[1] by the well." The repetition of these words indicates to the darshan that scripture is alluding to some deeper meaning.

The word עין may mean "well," as it does in the present verse, or it may mean "eye." To eye something expresses different ideas. When used in association with emotion, one who "sets his eye" upon something may be said to feel greed, desire or longing. When associated with the mind, "to run the eye over" means to consider or scrutinize an object or idea. The darshan explains that when Laban saw the jewelry, he was overcome with greed and ran to see the man and his wealth. Once he saw Eliezer guarding the camels by the well (העין), he looked at himself and considered the consequences of any rash behavior. The humor of the situation centers around the contrast - the same eye which made him run to the wealth stopped him when he saw the servant.

1. Rashi explains the words עמד על in light of Genesis 18:8 והוא עומד עליהם. As Abraham stood by the angels to serve them, so Eliezer stood by the camels to guard them.

ויאמר כוא כרוך ה׳ למה תעמד כחוץ ואנכי
פניתי הכית ומקום לגמלים (כר׳ 31:24).

ויאמר בא ברוך ה׳ שהיה סכור כו שהוא אכרהם
שהיה קלסטר פניו דומה לו.

G. R. 60:7
T. A. 647, 5

The words כרוך ה׳ אלהי ("Blessed is the Lord, God of"), followed by a name, occurs twice in Genesis. Noah said to Shem, "Blessed is the Lord, God of Shem and Canaan shall be his servant."[1] And when God gave Abraham's servant a sign that Rebecca was to be Isaac's wife, the servant said, "Blessed is the Lord, God of my master Abraham."[2]

When Laban greeted the servant, he addressed him with the words "come blessed of the Lord."[3] The darshan apparently is troubled that Laban referred to a servant of whom scripture states, ארור כנען עכד עכדים יהיה[4], with the words "blessed of the Lord." By reading כוא ("come") as כו ("him"), the darshan explains that Laban only used this language because he thought the servant to be Abraham.[5] This play on words כו/כוא solves the problem of how Laban could refer to a servant with language that was appropriate for someone as esteemed and eminent as Abraham.

---

1. Genesis 9:26.
2. Genesis 24:27.
3. Genesis 24:31.
4. Genesis 9:25. In Genesis Rabba 59:5 Eliezer is referred to

specifically as a Canaanite.

5. Compare Genesis Rabba 59:8 ויאמר אברהם אל עבדו זקן ביתו שהיה זיו איקונין שלו דומה לו.

ותאמר אל העבד מי האיש הלזה ההלך בשדה
לקראתנו ויאמר העבד הוא אדני ותקח הצעיף
ותתכס (בר' 65:24).

G. R. 60:15 ותאמר אל העבד מי האיש הלזה ההולך בשדה
T. A. 655, 6 לקראתינו ר' ברכיה בשם ר' חייא אבוי דאת אתו
הדור כמה דאת אמר הנה בעל החלומות הלזה בא
(בראשית לז יט)....

Rashi writes that when Rebecca first saw Isaac she marveled at his handsome appearance.[1] He derives his comment from Genesis Rabba 60:15, in which the darshan draws a comparison between Isaac and Joseph based on the word הלזה as found in Genesis 24:65 and 37:19. Just as Joseph is described as being exceedingly handsome, so too is Isaac. The word הדור, describing Isaac in the Genesis Rabba passage, also appears in Targum Yerushalmi to Genesis 24:65 ואמרת לעבדא מן גברא הדור ויאי ("and she said to the servant: Who is the handsome and good-looking man"). The comparison between Joseph and Isaac is further emphasized in Tanḥuma Buber, Toldot, 7: כך שנו רבותינו האב זוכה לבן בחמשה דברים בנוי בכח בעושר בחכמה ובשנים, בנוי מנין שהיה יצחק נאה כיוסף כתיב ביוסף ויהי יוסף יפה תואר (בראשית לט ו) וכשהלך אצל אחיו אמרו הנה בעל החלומות הלזה בא (שם לז יט) ונאמר ביצחק מי האיש הלזה וגו' (שם כד סה) שהיה יצחק נאה כיוסף... In comparing the Tanḥuma passage with Genesis Rabba, one finds an additional verse, Genesis 39:6, "and Joseph was good-looking," which focuses upon the comparison between Joseph's and Isaac's appearance.

There is no such verse in the Genesis Rabba passage. It is assumed that the darshan compares their appearance because of the word הדור.

The text in Ms. Vatican 30 differs significantly from that of the London manuscript.[2] ר׳ ברכיה בשם ר׳ חייה אבוי ראת אותו הדור הכ׳ רכ׳ רוץ דבר אל הנער הלז ר׳ לוי אמ׳ מה שראת בחלום הכ׳ רכ׳ הנה בעל החלומות וגו׳. According to this reading, R. Berekhia's comment links Genesis 24:65 to Zechariah 2:8, "Run, speak to this young man. . . ." The word הלז in the Zechariah verse corresponds to הלזה in the Genesis verse.

To understand the function of the Zechariah verse, one must determine what the darshan sees in the Joseph narrative to compare it with Rebecca's words, "Who is this man walking in the field towards us?" The only verse which compares is Genesis 37:15, "And a man found him, and behold he was wandering in the field. . . ." The consequence of this man directing Joseph to his brothers was the fulfillment of Genesis 16:13, "Your seed shall be a stranger in a land not theirs. . ." It was Dothan through which the caravan passed which took Joseph to Egypt.

Who indeed was this man? According to Tanḥuma Vayeshev, 2 וימצאהו איש אין איש האמור כאן אלא גבריאל שנאמר והאיש גבריאל (דניאל ט כא) he was the angel Gabriel. Apparently the term הלז in Zechariah 2:8, and the fact that the angel was told to speak to הנער (Joseph is also referred to as a נער), suggests to the darshan that the angel was sent to Shekhem to inform Joseph of his brothers' whereabouts. Joseph, unable to locate his brothers, had been wandering in the field.

Perhaps the darshan reads הלז as being derived from the verb לוז, "to turn aside" or "depart,"[3] an interpretation which corresponds to the root דור which means "to go around."[4] Thus, the angel was sent to הנער הלז. Joseph was wandering, or (in the words of the darshan) ראת אותו הדור Rebecca saw him going about.

The second comment is similar to R. Berekhia's interpretation. The darshan explains Rebecca's question מי האיש הלזה to be a reference not to Isaac but to Joseph, whom she saw in a dream. When Joseph's brothers saw him from afar they called him בעל החלומות הלזה ("this dreamer"). Rebecca in her dream saw Joseph and asked, "who is this man?"

Both interpretations demonstrate the fertile imaginations of the darshanim. The peshat simply states that Rebecca, upon seeing Isaac, asked the servant who he was. Noting the use of הלזה in conjunction with Isaac and Joseph, the darshanim explain that she saw Joseph. Rebecca, one of the prophetesses, saw her grandson who would one day be wandering in this field.

1. Commenting on Genesis 24:65 Rashi writes ראתה אותו הדור ותואה מפניו.

2. Ms. Vatican 60 (p. 225/1) reads ותא̇ אל הע̇ מי האיש הלזה הה̇ כש̇ לק̇ ר̇ ברכיה כש̇ ר̇ חייה אבוי ראת אותו הדור היך כ̇ ר̇ א̇ רוץ דבר אל הנער הלז א̇ מה שראת בחלום היך כ̇ ר̇ א̇ הנה בעל החלומ̇ הלז בא.

3. Compare Proverbs 3:21 בני אל ילוזו מעיניך.

4. Jastrow, Dictionary, s.v. דיר-דור defines the pa'el form of this verb as meaning "to go around," "to peddle." In Syriac it means "to go about" or "to and fro;" see J. Payne Smith, A Comendiuous Syriac Dictionary, p. 87. In the Aruch, s.v. דר , this verb is identified with the Arabic and refers to someone going around in a circle. Compare Genesis Rabba 20:10 ודרדר זו קינרס שהיא עשויה דרים דרים ("and dardar is artichokes, because it consists of rows and rows").

ויסף אברהם ויקח אשה ושמה קטורה (בר׳ 1:25).

G.R. 61:4
T.A. 661, 5

> ...ושמה קטורה, אמר ליה שקיטרה מצוות ומעשים
> טובים, אמר ליה והכת׳ ולבני הפילגשים אשר
> לאברהם (בראשית כה ו), אמר ליה פילגשם כת׳
> אותה שישבה על הבאר ואמרה לחי העולמים ראה
> בעלבוני....

Rabbis Judah and Neḥemia disagree concerning the identity of Ḳeturah. To counter R. Judah's claim that Hagar and Ḳetura are the same person, R. Neḥemia raises three seemingly valid objections. Genesis 25:1 begins ויסף אברהם ויקח אשה. The word ויסף indicates that his wife was in addition to Hagar. Secondly, if she was Hagar why did scripture not refer to her as such instead of Ḳeturah. Finally, Genesis 25:6 speaks of הפילגשים ("the concubines") in the plural, thus indicating that Abraham had more than one, and therefore Ḳeturah and Hagar are not the same.

R. Judah dismisses these observations by interpreting the words in question. The word ויסף in Isaiah 8:5 ויסף ה׳ דבר אלי עוד, is associated with God speaking. Therefore when it states ויסף in our Genesis verse, this indicates that God told Abraham to take Hagar back. R. Judah interprets the name קטורה explaining שקיטרה מצוות ומעשים טובים[1], which refers to Hagar's good deeds. Finally, the darshan reads הפילגשים as פילגשם which refers to Hagar at the well after fleeing from Sarah. Theodor explains that R. Judah read פילגש שם, "a concubine there."

Isaac Heineman explained that the rabbis identified characters with different names as the same so as to revitalize (his words) the one whose deeds are virtually unknown.[2] He includes our present midrash, Ḳeturah-Hagar, among the examples. However, in this particular example, R. Judah's motivation may have been different. I Chronicles 1:28 states, "The sons of Abraham; Isaac and Ishmael." Following Ishmael's lineage we read,[3] ובני קטורה פילגש אברהם ("and the sons of Ḳeturah, Abraham's concubine"). This verse presents some problems. Why is Ḳeturah referred to as a concubine here, and as Abraham's wife in Genesis 25:1? Why does the Chronicles narrative speak of only one concubine while Genesis refers to more than one. Why should Ḳeturah's descendants be mentioned between those of Ishmael's and Isaac's. Maybe R. Judah, aware of these problems, identified Ḳeturah with Hagar.[4]

---

[1] Jastrow translates, "she wreathed (made a crown of) goodly deeds." See Jastrow, Dictionary, s.v. קטר II.

[2] See Heineman, Darkhei Ha'agadah p. 29.

[3] I Chronicles 1:32.

[4] See Ramban to Genesis 25:6.

ותלד לו את זמרן ואת יקשן ואת מדן ואת מדין
ואת ישבק ואת שוח (בר׳ 2:25).

G. R. 61:5
T. A. 663, 2

ותלד לו את זמרן ואת יקשן אמי בר יחזקאל
ורבנין אמי בר יחזקאל אמר זמרן שהיו מזמרים
בעולם, יקשן שהיו מתקשין בעולם, ורבנין אמ׳
זמרן שהיו מזמרין בתוף לעבודה זרה, יוקשן
שהיו מקישין בתוף לעבודה זרה.

The playing of musical instruments such as timbrels and harps was generally considered a part of worship, and numerous references in the Psalms[1] attest to the prominence of music. Music by other peoples was equated with idolatry,[2] and in the present midrash the names of Zimran and Yakshan, Ḳeturah's first two sons, are interpreted by the rabbis to be connected with this idolatrous mode of worship. The name Zimran indicates that idolaters sang (מזמרין) with a timbral, while the name Yakshan suggests they beat (מקישין) the drums for idolatry.

Yefe To'ar explains R. Ami's interpretations, מזמרין and מתקשין, as meaning that they killed people and harmed the entire world respectively.[3] Although this may be a correct explanation, its terse style makes it difficult to know for certain.

[1] See Psalm 7:18; 66:4; 68:5; 71:22.

[2] Compare Genesis Rabba 23:3 in which the name נעמה is interpreted הייתה מנעמת בתוף לעבודה זרה.

[3] מלשון לא תזמור כרמך שהורגין ומאבדין אנשים וכן יקשן שמתקשין בעולם שהן מקשין ומזיקין לכל העולם.

UMI

השדה אשר קנה אברהם מאת בני חת שמה קבר
אברהם ושרה אשתו (בר' 10:25).

אמר ר' שמואל בר נחמן שם ועבר היו מהלכין G. R. 62:3
לפני מיטתה וראו אי זה שיית מופנה לאבינו T. A. 675, 3
אברהם וקברו אותה בדיוטירין שלו.

Genesis 25:9 begins, "And his sons, Isaac and Ishmael buried him (Abraham) in the cave of Makhpelah....," and the verse which follows concludes שמה קובר אברהם ושרה אשתו.[1] R. Samuel informs us that Shem and Eber removed Sarah's bier and placed it beside Abraham's, a comment which assumes the two points that Shem was still living after Abraham's death, and that Abraham's sons did not know where Sarah was buried. Concerning the second point, the last reference to Ishmael is mentioned after Sarah expelled him and Hagar, which is recorded in Genesis 21:21. Since scripture is silent concerning Ishmael's activities, it is likely that he had not attended Sarah's funeral. Rabbinic tradition explains that Isaac did not return from Mt. Moriah after the 'Aḳeda but went to study Torah with Shem,[2] and his return occurred when he met Rebecca in the field (after Sarah died).[3] Since he had been away from home for three intervening years, and since scripture never mentions Isaac's being at Sarah's burial, it is possible that he may not have been present and therefore not known where she was buried. In the previous comment, R. Tanḥuma explains that although thirty-eight years had elapsed since Sarah's funeral, those who attended her burial merited honor by their presence to attend Abraham's burial. This would explain Shem's longevity.

Though the darshan explains both why Isaac and Ishmael may not have known where Sarah was buried and Shem's longevity, there remains the question of what the darshan sees in Genesis 25:10 which precipitated this comment. This writer suggests that since verse 9 already states that Abraham was buried, the words שמה קובר אברהם ושרה אשתו appear to be superfluous. Perhaps the darshan interprets שמה קבר as meaning "Shem buried." In support of this conjecture R. Leazer interprets על ידי שם ("through Shem") in Genesis Rabba 45:10 ("And she called the name (Shem) of the Lord that spoke to her"). Possibly R. Samuel understands the reference to Sarah in verse 10 as an indication that Shem and Eber removed Sarah's bier from its original place and set it next to Abraham, thereby reading "Abraham and Sarah his wife."

---

1. "There was Abraham buried, and Sarah his wife."
2. See Genesis Rabba 56:11.
3. See Targum Neophyti to Genesis 24:62.

VI. Toldot

ואלה תולדת יצחק בן אברהם אברהם הוליד
את יצחק (בר' 19:25).

G.R. 63:2
T.A. 678, 9

עטרת זקנים בני בנים וגו' (משלי יז ו) האבות
עטרה לבנים והבנים עטרה לאבות, האבות עטרה
לבנים דכת' ותפארת בנים אבותם (שם שם), הבנים
עטרה לאבות דכתיב עטרת זקנים בני בנים, ר'
הונא ור' ירמיה בשם ר' שמואל בר רב יצחק
אברהם לא נוצל מכבשן האש אלא בזכות יעקב
אבינו, משל לאחד שהיה לו דין לפני שלטון ויצא
דינו מלפני השלטון לישרף וצפה אותו השילטון
באיסטרולוגיאה שלו שהוא עתיד להוליד בת והיא
נישאת למלך, אמר כדיי הוא להינצל בזכות בתו,
כן אמר הקב"ה כדיי הוא אברהם להנצל בזכותו
שליעקב הה"ד לכן כה אמר ה' אל בית יעקב אשר
פדה את אברהם (ישעיה כט כב) יעקב פדה את
אברהם, ר"א עטרת זקנים בני בנים וגו' ואלה
תולדות יצחק בן אברהם וגו'.

After the death of Abraham, scripture records the genealogy of Ishmael followed by that of Isaac. The beginning words of Genesis 25:12, "And these are the generations of Ishmael, Abraham's son," and Genesis 25:19, "And these are the generations of Isaac, Abraham's son," are nearly identical. Their conclusions, however, radically differ: concerning Ishmael scripture states, "who Hagar the Egyptian, Sarah's servant, bore to Abraham." Genesis 25:19 simply concludes, "Abraham fathered Isaac." It is this reciprocal relationship between Isaac the son of Abraham, and Abraham the father of Isaac referred to in Genesis 25:19 which the darshan sees as being alluded to in Proverbs 17:6, "Children's children are a crown of old men; and the glory of children are their fathers."

The above parable describes a government who pardoned a man condemned to death by fire because it foresaw that he would have a daughter who would marry the king. The darshan explains that for Jacob's sake, God saved Abraham from Nimrod's furnace. The parable does not correspond exactly to the Abraham story since the government is the condemning and pardoning agent whereas Abraham was condemned by Nimrod and saved by God, but this detail is minor. More important is the question of why the parable relates to the man's daughter instead of a son, since this character symbolizes Jacob? The answer is found in the proof text לכן כה אמר ה' אל בית יעקב אשר פדה את אברהם.[1] The darshan interprets בית יעקב ("the house of Jacob"), reading בת ("daughter") instead of בית. According to this reading it is the daughter who redeemed Abraham.[2]

---

1. "Therefore so said the Lord to the house of Jacob which redeemed Abraham"(Isaiah 25:22).
2. This writer suspects that the entire midrash is actually a composite of two midrashim which the redactor very skillfully wove together. The parable is based on the Isaiah verse, which states that the household of Jacob redeemed Abraham. The parable ends "Jacob redeemed Abraham," followed by דבר אחר("another interpretation") which cites the Proverbs verse. The saying in Proverbs is

interpreted האבות עטרה לבנים והבנים עטרה לאבות ("the fathers are a crown to the sons and the sons a crown to the fathers!"). This reciprocal relation which parallels the Genesis verse "... Isaac, Abraham's son, Abraham fathered Isaac," is entirely different from the motif that were it not for Jacob, Abraham would have perished in Nimrod's furnace. The darshan could not conclude with the parable since it does not refer to Genesis 25:19, which as a Petiḥta it would have to, and so the Proverbs verse is cited which can be linked to the Genesis verse.

ויהי יצחק בן ארבעים שנה בקחתו את רבקה
בת בתואל הארמי מפדן ארם אחות לבן הארמי
לו לאשה (בר' 20:25).

G. R. 63:4
T. A. 680, 6

ויהי יצחק בן ארבעים שנה וגו' אמר ר' יצחק אם
ללמד שהוא מפדן ארם מה תלמוד לומר אחות לבן
הארמי, אלא בא ללמדך אביה רמאי ואחיה רמאי
ואף אנשי מקומה רמאין והצדקת הזו שיוצאה
מבינתיים למה היא דומה לשושנה בין החוחים,
ר' פינחס בשם ר' סימון (אמר) כת' וישלח יצחק
את יעקב וילך פדנה ארם אל לבן בן בתואל הארמי
(בראשית כח ה) מלמד שכלל כולם ברמיות.

Both R. Isaac and R. Pinḥas in the name of R. Simon, interpret the word ארמי in Genesis 25:20 and 28:5 as רמאי, indicating a swindler or cheat,[1] though they disagree as to whether Rebecca should be included in this description along with her father and brother. R. Isaac notes that the term הארמי in Genesis 25:20 את רבקה בת בתואל הארמי מפדן ארם אחות לבן הארמי לו לאשה appears in conjunction with her father and brother alone,[2] and since one does not read רבקה הארמית, he may conclude therefore that she was not a cheat. R. Pinḥas cites Genesis 28:5 אל לבן בן בתואל הארמי אחי רבקה, in which הארמי appears only in conjunction with Betu'el. Since it is known that though Laban was a רמאי, he is not referred to here as הארמי, one may conclude that Rebecca was also a cheat. It is amusing how both rabbis argue about the personality of the matriarch, Rebecca: she is compared to her notorious brother Laban, not on the basis of her deeds, but rather on the appearance of the word ארמי in either verse.

1. See Ginzberg, Legends, Vol. 5, p. 270. Compare Genesis Rabba 70:19 לכן נקרא לכן הארמי לפי שרימה אפילו אנשי מקומו.
2. The name of the area פרן ארם is understood to mean that all the inhabitants were רמאים.

> ויעתר יצחק לה' לנכח אשתו כי עקרה הוא
> ויעתר לו ה' ותהר רבקה אשתו (בר' 25:21).

G.R. 63:5
T.A. 681, 4

> ויעתר יצחק וגו' ר' יוחנן וריש לקיש ר' יוחנן
> אמר ששפך תפילות בעושר, וריש לקיש אמר שהפך
> את הגזירה ולפום כן קריין ליה עתרה דהפיך
> אדרה.

R. Yoḥanan and Resh Lakish question the significance of scripture's choice of the verb ויעתר in Genesis 25:21. R. Yoḥanan interprets עתר as עשר[1], explaining that Isaac שפך תפילות בעושר ("he poured out prayer abundantly").[2] The exuberant and copious quality of Isaac's supplication was an important factor in Rebecca's being able to conceive.

Before analyzing Resh Lakish's interpretation, one first should examine a parallel passage in B. Yevamot 30a: א"ר יצחק למה נמשלה תפלתן של צדיקים כעתר מה עתר זה מהפך התבואה ממקום למקום כך תפלתן של צדיקים מהפכת מרותיו של הקב"ה ממדת רגזנות למדת רחמנות.[3] The darshan compares the prayer of the righteous with a pitchfork that overturns produce. Just as the crops are turned over, so the prayers of the righteous are capable of overturning God's decrees. As one generally understands this passage, the comparison is based merely on the image of a farm implement and nothing more.

In the above midrash Resh Lakish links the verb ויעתר with עתרה, a pitchfork, explaining how Isaac's prayer changed God's initial decree that Rebecca would be barren. Only on the basis of the Genesis Rabba passage which reads עתרה-ויעתר can one understand how the darshan in B. Yevamot decided to compare תפילה ("prayer") with a pitchfork.[4]

1. Compare Jeremiah 33:6 וגליתי להם עתרת שלום ואמת ("...and I will reveal to them the abundance of peace and truth"). Targum Onkelos translates העשרתי (Genesis 14:23) as אעתרית.
2. Compare Psalm 142:3 אשפך לפניו שיחי.
3. See B. Sukkah 14a and Numbers Rabba 10:5.
4. See Feldman, The Parables and Similies of the Rabbis, pp. 77-78, with the corresponding footnotes to this parable.

ויעתר יצחק לה' לנכח אשתו כי עקרה הוא
ויעתר לו ה' ותהר רבקה אשתו (בר' 21:25).

G. R. 63:5
T. A. 681, 10

ויעתר ויעתר ר' ברכיה בשם ר' לוי לבן מלכים
שהיה חותר לאביו ליטול ליטרא זהב, והיה זה
חותר מבפנים וזה חותר מבחוץ.

Unlike II Chronicles 33:13 ויתפלל אליו ויעתר לו ("And he prayed to Him and He was entreated"), Genesis 25:21 uses the same verb עתר to express both that Isaac prayed to God and that God was entreated by his prayer. The darshan understands the repetition of this term as indicating a correlation between God's and Isaac's behavior. Based on a pun which reads עתר as חתר ("to dig"),[1] the darshan describes in a parable a prince who dug to reach some gold for his father from the outside while the king, inside, dug outward. In the previous comment on the words כי עקרה היא , R. Simeon b. Lakish describes how God carved out Rebecca's womb so that she could bear children. The darshan is saying essentially the same thing, only proving it from the words themselves. Just as Isaac עתר ("entreated") God before his wife, so God עתר (חתר) carved out Rebecca's womb from within.

[1] Compare B. Sanhedrin 103a א"ר יוחנן משום רשב"י מאי רכתיב (רה"כ לג יג) ויתפלל אליו ויחתר לו ויעתר לו מיבעי ליה מלמר שעשה לו הקב"ה כמין מחתרת ברקיע כדי לקבלו בתשובה.

ויתרצצו הבנים בקרבה ותאמר אם כן למה זה
אנכי ותלך לדרש את ה' (בר' 22:25).

G. R. 63:6
T. A. 682, 2

ויתרוצצו הבנים וגו' ר' יוחנן וריש לקיש
ר' יוחנן אמר זה רץ להרוג את זה וזה רץ
להרוג את זה, ר' שמעון בן לקיש אמר זה מתיר
ציווייו שלזה וזה מתיר ציווייו שלזה, ר' ברכיה
אמר מש' ר' לוי שלא תאמר משיצא ממעי אמו נזדווג
לו אלא עד שהוא במעי אמו זירתיה מתיחה לקיבליה
הה"ד זורו רשעים מרחם וגו' (תהלים נח ד).
ויתרוצצו הבנים בקרבה ויתרצצו בקרבה, עוברת
על בתי עבודה זרה ועשו מפרכס לצאת הה"ד
זורו רשעים מרחם וגו', עוברת על בתי כניסיות
ובתי מדרשות ויעקב מפרכס לצאת הה"ד בטרם אצרך
בבטן ידעתיך וגו' (ירמיה א ה).

As stated in Genesis 25:22, ויתרוצצו הבנים בקרבה ("And the children crushed one another with her"),[1] Rebecca's pregnancy was painful. The unique verb form ויתרוצצו, coupled with the image of the fetuses moving about, suggests to the darshanim that scripture might be alluding to the historical enmity between Jacob (Israel) and Esau (Rome).

R. Yoḥanan interprets ויתרוצצו as though it were derived from the verb רץ ("run") and explains how each ran to kill the other, perhaps having in mind Genesis 33:4 וירץ עשו לקראתו ("and Esau ran to meet him"). Resh Lakish reads ויתרוצצו as the two words מתיר and ציווייו.[2] Matanot Kehuna explains the phrase זה מתיר ציווייו של זה to mean that what is forbidden to Israel is permitted to the other nations, while what is forbidden to them is permitted to Israel. Both explanations indicate that Jacob's and Esau's differences not only resulted in open animosity and war, but also were rooted in their respective ideologies.

R. Berekhia in the name of R. Levi explains that Esau's זרתא ("fist") was already clenched against Jacob from the time they were in the womb. He bases his comment on the word זורו in Psalm 58:4 זורו רשעים מרחם ("wicked turn aside from the womb").

In the final comment, an anonymous darshan interprets both words ויתרוצצו and זורו. He explains that when Rebecca walked past temples of idolatry, Esau began to move about (ויתרצו) within her. The darshan probably is associating זורו with זרה (כתי עבורה זרה). Jacob, on the other hand, was anxious to be born when Rebecca passed synagogues and houses of study.

The plain meaning of Genesis 25:22 is that Rebecca had a difficult pregnancy because of the turning and movement of the fetuses. The darshanim vividly describe them as running about inside of her and fighting with each other, which undoubtedly would have been very painful!

---

1. This translation is found in B. D. B., s.v. רצץ. Onkelos translates ויתרוצצו as ודחקים, which conveys the idea that in shifting positions they crushed one against the other.
2. Compare Y. Ḳiddushin 4:1, ויאמר התרשתא להם (עזרא ב סג) ולמה נקרא שמו התרשתה שהתירו לו לשתות כיין.

ויאמר ה' לה שני גיים בבטנך ושני לאמים
ממעיך יפרדו ולאם מלאם יאמץ ורב יעבד צעיר
(בר' 23:25).

G. R. 63:7
T. A. 685, 1

שני גוים בבטנך שני גאי גוים בבטנך זה מתגאה
בעולמו וזה מתגאה בעולמו, זה מתגאה במלכותו
וזה מתגאה במלכותו, שני גיאי גוים בבטנך
אדריינוס באומות ושלמה בישראל, שני שנאי
גוים בבטנך כל האומות שונאין את עשו וכל
האומות שונאין את ישראל, שנאיהון הכנייא
במעייך שנ' ואת עשו שנאתי וגו' (מלאכי א ג).

God revealed to Rebecca that there were two nations in her womb שני גוים בבטנך (Genesis 25:23). The three interpretations in Genesis Rabba 63:7 essentially investigate the similarities between these two nations. The first comment interprets גוים ("nations") as גאה ("pride"), explaining that both nations are proud in their respective worlds and kingdoms. Esau's inheritance is This World, whereas Jacob's portion is the World to Come. The similarity in this interpretation focuses upon the feeling of pride; the contrast emphasizes the respective inheritances.

A second interpretation draws a comparison between Solomon and Hadrian. Reading גוים as גיאי which means "high and exalted,"[1] the darshan explains that each nation had its leader who was recognized as a leader of leaders.[2]

The final comment puns on the word שני ("two") to derive שנאי ("hated"). The darshan explains that both nations were hated by the rest of the world.[3]

It is interesting that verse 23 describes the differences between both nations, and how the older will serve the younger. The phrase ושני לאומים ממעיך יפרדו ("and two peoples shall be separated from your bowels") may be understood to be a reference to the separate paths that each nation will journey. Yet instead of the expected interpretations which emphasize the distinction between Rome and Israel, one is presented with the similarities: both are proud; both have leaders who excel above others; and both are hated by the other nations.

1. See Minḥat Yehuda. Compare B. 'Avodah Zarah 11a.
2. Compare 11 Chronicles 9:22, "And king Solomon surpassed all the kings of the earth in riches and wisdom."
3. The final comment which cites Malachi 1:3 "And I hate Esau" does not coincide with the motif in the entire passage of how Esau and Jacob are similar.

ויצא הראשון אדמוני כלו כאדרת שער ויקראו
שמו עשו (בר' 25:25).

ויקראו שמו עשו הא שוא שבראתי בעולמי, אמר G. R. 63:8
ר' יצחק אתון קריתון לחזירתכון שם אף אנא T. A. 692, 1
קרי לבני בכורי שם שנ' בני בכורי ישראל
(שמות ד כב).

The derogatory reference to Esau or Rome[1] as being a pig in this as well as in other Rabbinic passages is attributed to the fact that the Roman legion in Palestine had a boar depicted on its standard.[2] Commenting on this established relationship, the rabbis seek to explain this identification according to their own techniques of analysis.

Etymologically, they identified the consonants of the Hebrew word for pig, חזיר, with the root of the verb להחזיר meaning "to return." This is exemplified in the following passage in which Rabbi Meir explains to the Romans why the pig is called חזיר in Hebrew: ובסוף שאלו אותו למה נקרא שמו חזיר אמר להם שהוא עתיד להחזיר את המלכול לבעליה.[3] The allegorical reference to Rome is obvious to anyone knowing that the pig symbolized Rome.

Typologically, the deceptive appearance of the pig was associated with the subterfuge of Rome למה נמשלה בחזיר, לומר לך מה חזיר הזה בשעה שהוא רבוץ ומוציא טלפיו ואומר ראו שאני טהור, כך היתה מלכות הרשעה הזו מתגאה וחומסת וגוזלת ונראת כילו שהיא מצעת בימה.[4] Because of its split hoof the pig resembled those animals which were per-

UMI

mitted to be eaten, but because it did not chew its cud, it was forbidden. This misleading characteristic of the pig was compared to what the rabbis viewed to be Roman hypocrisy. Though the Romans appeared commendable for their achievements in jurisprudence, their violations and disregard of even their own laws was reprehensible. By these and other methods,[5] the rabbis explained why Rome was identified with the pig.

Unlike the examples cited above, the midrash under discussion in Genesis Rabba does not attempt to explain this correlation. In order to understand why this association apparently was assumed, it is necessary to examine the technique employed in developing this midrash.

The midrash is composed of two statements. The first, an anonymous comment, is a word play on Esau's name. The last two letters of Esau's name in Hebrew עשו, are interpreted as שוא , while the first letter ע is identified with the word הא . It seems as though great liberty was taken in forming the latter association since the similarity in sound is remote. A second problem is in understanding the meaning of the statement. There are various statements in Rabbinic literature which assert that nothing which God created is superficial or insignificant;[6] consequently, it would be difficult to reconcile this view with the statement that Esau is שוא , "vanity" or "nothingness." Furthermore, if this statement were uttered by God, then why is it written that God created Esau? The problems in trying to make sense out of this statement are numerous,[7] and other midrashic compilations which preserve the statement do little to make it more meaningful.[8]

UMI

The second comment, in Rabbi Isaac's name, refers to Esau not by his name but by the appellation "pig." This is not unusual considering that the pig was associated with Rome, but what does present a problem is that the word for pig appears in the feminine form of חזירתכון . If the word refers to Esau, a male infant, then it should be written in the masculine חזירכון .[9]

Assuming that this exposition was developed first as an oral tradition and was passed on by word of mouth before finally being written down, one must then try to reconstruct this midrash so that it pleases the listener's ear as well as satisfying the eye of the reader. One possible remedy for the disparity in sound between the word הא and the letter ע in Esau's name is the fact that the words הא שוא are a word play on Esau's name in Greek Ἡσαῦ and not in Hebrew. The first Greek letter ἡ more closely corresponds to the Hebrew letters הא than does the letter ע . The last three letters consequently would alter the pronunciation of what was assumed to be a shin in שוא to a sin. The pronunciation of the Hebrew letters הא שוא , derived from the Greek ἡσαῦ, begin to resemble the Greek word ἡ σῦς[10] meaning "the pig," but what prevents one from making this association is the absence of the sound of the Greek letter sigma at the end of the word שוא . What does appear is a shin at the beginning of the word שבראתי immediately following שוא . When said aloud, this shin tends to join the two words שוא and שבראתי together in such a way that the "s" sound missing from σῦς is borrowed from the word שבראתי (su + shebarati =

sushebarati = sus + shebarati). By interpreting the sounds הא שוא with the letter shin to be a reference to the Greek word ἡ σῦς , "the pig," this midrash assumes an entirely different meaning. ויקראו שמו עשר הא שוא שבראתי בעולמי, אמר ר' יצחק אתון קריתון לחזירתכון שם...."And they named him Esau, the pig which I created in my world. Rabbi Isaac said, 'You call your pig a name....'" This reading then solves the problems previously mentioned. To begin with, the Greek definite article ἡ more closely approximates the sound of הא than does the Hebrew letter ע , and the first segment is more intelligible now than when the word שוא was understood to mean "nothingness." One hears the Greek name for Esau which, in this context, he can relate to the Greek word for pig, and the sound association is facilitated because of the already established historical association. The two segments also are integrally related. The second segment אתון קריתון לחזירתכון שם ("you call your pig a name"), is dependent on the first segment which relates Esau's name with the pig. Finally, the Greek ἡ σῦς is a feminine singular word and the Hebrew חזירתכון[11] correctly conforms therefore with the gender of the Greek.

The audience which first heard R. Isaac's pun undoubtedly could not help smiling. From the Bible itself and from Esau's own name one has proof that he was the most despicable of animals, the pig.

1. Esau is identified with Rome. See I. Heinemann, Darkhei Ha'aggadah, p. 32. The analysis of this midrash appears in H. U. C. A. 1976,

Midrashim as Oral Traditions, pp. 186-189.

2. See L. Ginzberg, *Legends*, Vol. V, p. 294.

3. Ecclesiastes Rabba 1:9. "Finally they asked him why the pig is called (in Hebrew) *ḥazir*. He said to them: 'Because it is destined to restore the sovereignty to its owners.'"

4. Leviticus Rabba 13:5. "Why is it compared with a pig? To tell you, just as the pig when reclining extends its hooves and says, 'Look I am clean,' so too does this wicked empire boast as it commits violence and robbery, under the guise of establishing a judicial tribunal."

5. See the entire section of Leviticus Rabba and Ecclesiastes Rabba cited above. See also Midrash Tehillim 80:6; Aboth D'Rabbi Nathan 34:100; Tanḥuma Buber, *Shemini* 14; and Genesis Rabba 65:1.

6. See Genesis Rabba 10:7 and other references listed in Theodor-Albeck's notes.

7. For an extensive examination of the problems inherent in the midrash, see the commentary Yedei Moshe.

8. See comments to Genesis 25:25 in Sekhel Ṭov, Midrash Haggadol, and Leḳah Ṭov.

9. The word לחזירכון does appear in the Vatican 30 and Oxford 2335 manuscripts. The Vatican 60 manuscript preserves the spelling .חזירתכון.

10. The Septuagint uses both the word ὑς and σῦς to express the word "pig."

11. The form of לחזירכון in Vatican 30 and Oxford 2335 probably was a correction in an attempt to conform with the fact that the word "pig" referred to Esau. It makes little sense to assume that the masculine לחזירכון was first employed and then mistakenly converted to the feminine לחזירתכון.

UMI

ויגדלו הנערים ויהי עשו איש ידע ציד איש
שדה ויעקב איש תם ישב אהלים (בר' 25:27).

G. R. 63:9
T. A. 692, 6

ויגדלו הנערים ר' פינחס כשם ר' לוי משל להדס
ועצבונית שהיו גדילים זה על גבי זה, כיון
שהגדילו הפריחו זה ריחו וזה חוחיו, כך כל
שלש עשרה שנה הולכים שניהם לבית הספר ובאים
מבית הספר, לאחר י"ג שנה זה הולך לבתי מדרשות
וזה הולך לבתי עבודה זרה....

The darshan notes a contrast between the opening words of Genesis 25:27 ויגדלו הנערים ("and the boys grew") and the rest of the verse ויהי עשו איש יודע ציד איש שדה ויעקב איש תם יושב אוהלים.[1] The words ויגדלו הנערים show that scripture makes no distinction between Isaac's sons as boys; however, upon their maturity two divergent descriptions are given to describe Esau and Jacob. Their personalities are homogenous as נערים - later, when each is called איש, they differ.

This bifurcation is treated symbolically in a parable which compares the הדס ("myrtle") to the עצבונית ("wild rose bush"). Initially there is no significant distinction between them; it is only when they bloom that one gives off a fragrant aroma while the other shoots out its thorns. Similarly, after the age of thirteen Esau began to attend places of idolatry, while Jacob went to the bet midrash.

Perhaps the darshan chooses the image of the עצבונית because of a play on words which alludes to Esau's idolatry. The word עצבים which is similar to עצבונית means "idols,"[2] as in I Samuel 31:9 בית עצביהם ("the house of their idols"). The darshan mentions בתי עבודה זרה

("houses of idolatry") which corresponds to בית עצבים. Not only does עצבונית differ from the myrtle because of its thorns, but also because its name calls to mind כתי עבורה זרה.

1. "And Esau, a man adept in hunting, a man of (the) field; and Jacob was a plain man, dwelling in tents."
2. See Hosea 8:4 and Zechariah 13:2.

ויאמר עשו אל יעקב הלעיטני נא מן האדם
האדם הזה כי עיף אנכי על כן קרא שמו
אדום (בר' 30:25).

G. R. 63:12 מן האדום האדום ר' יוחנן ור' שמעון בן לקיש
T. A. 696, 3 ר' יוחנן אמר מניה ומן פטרוניה, וריש לקיש
אמר מניה ומן רבותיה.

The commentators had difficulty in explaining satisfactorily the intent of the darshanim,[1] and so focused their attention upon what they perceived to be inconsistencies between Genesis 25:29, 30 and 34. Verse 29 describes Jacob as preparing נזיד ("pottage"), some of which Esau asks to eat of (verse 30), referring to it as האדום האדום הזה . Verse 34 records that Jacob gave Esau לחם ונזיד עדשים ויאכל וישת ("bread and pottage of lentils; and he ate and drank").

Yefe To'ar explains that פטרון (in the midrash) is bread, since this is the essence of any meal, and that the cooked food is secondary. Esau repeated the word אדום because he wanted the pottage and the bread which also was red. Concerning Resh Lakish's comment, Yefe To'ar explains that Esau asked for more of the pottage or perhaps for some wine which is similar in appearance.[2]

Before examining what may be considered to be inconsistencies between the verses, one may first wish to understand the meaning of the terms in the midrash and how they relate to אדום . The word פטרון ("patron") corresponds to the Hebrew אדון , a reading which R. Yoḥanan seems to derive by interpreting אדום as אדון. What is the connection between Esau and אדון? Genesis Rabba 75:5 records that R. Judah the Prince insisted that the salutation of a letter sent to Emperor Antoninus should read, "From Judah your servant to our Sovereign the Emperor Antoninus." When questioned why he disparaged himself before Antoninus, he cited Genesis 32:5, "And he commanded them saying, so shall you speak to my lord (לאדוני) Esau, your servant Jacob...."

Resh Lakish interprets אדום as דכותיה which means "similar to him (it)," a derivation obtained by reading אדום as דומה ("similar"). Again one may ask how the word דומה is applied to Esau? The fact that the following comment explains that Esau was red, as was his food, land, soldiers and clothing, renders Yedei Moshe's explanation very plausible that דכותיה refers to these things. There is only one other midrash in Genesis Rabba by Resh Lakish which discusses an aspect of similarity with regard to Esau. Commenting on the words וארבע מאות איש עמו ("and four hundred men with him"), one reads in Genesis Rabba 75:7 the following explanation: ר' שמון בן לקיש אמר עמו כעמו מה הוא עשוי על ארבע מאות איש כך כל אחד ואחד מהן עשוי על ארבע מאות איש. R. Simeon b. Lakish compares Esau with his men.[3]

It seems that the darshanim question why Esau said אדום twice. In other midrashim a repeated word is explained as referring to something beyond the present subject.[4] Perhaps R. Yoḥanan and Resh Lakish understand the second אדום to be a reference to the future when Esau would be called אדון and his four hundred men would be דכותיה like him.

1. See Minḥat Yehuda.

2. Yedei Moshe explains that the repetition of אדום אדום indicates to R. Yoḥanan that Esau wanted more than the pottage and therefore he ate bread and the lentils, as recorded in Verse 34. He understands פטרוניה as פטירן, which is Aramaic for "Matzah." Resh Lakish's interpretation indicates that Esau wanted everything red: his clothes, his food, his drink, his hair, etc. Ḥidushe Haradal links פטרוניה with פטר, meaning "cup." See "Rashi" and Matanot Kehuna.

3. Compare Genesis Rabba 56:2 עם החמור שאתם דומים לחמור. The word דומים is derived from עם.

4. See Genesis Rabba 30:5.

וירא אליו ה׳ ויאמר אל תרד מצרימה שכן בארץ
אשר אמר אליך (בר׳ 2:26).

וירא אליו ה׳ ויאמר אל תרד מצרימה שכון בארץ G. R. 64:3
וגו׳ עשה שכונה שלארץ הוי זרוע הוי נצוב, ר"א T. A. 702, 6
שכון בארץ שכן את השכינה בארץ.

Genesis 26:2 and 3 records that God appeared to Isaac and told him not to go down to Egypt, as did his father, but rather to "...dwell in the land which I shall tell you. Sojourn in this land...." Since God told Isaac to "Sojourn in this land," the words immediately preceding, שכון בארץ אשר אמר אליך, appear superfluous. The darshan's interpretation שכן את השכינה בארץ ("cause the Shekhinah to dwell in the land") indicates that Isaac's going down to Egypt would bring the Shekhinah down with him.[1] The darshan therefore, understands God's command to be twofold: God wanted Isaac to remain in the land, and He wanted the Shekhinah to dwell there also. It is amusing that God referred to the Shekhinah as though it were dependent on Isaac, so that where Isaac journeyed the Shekhinah followed him.

1. Compare Genesis Rabba 86:4.

ואבימלך הלך אליו מגרר ואחזת מרעהו ופיכל שר
צבאו (בר' 26:26).

ואבימלך הלך אליו מגרר מגורר מלמד שנכנסו G. R. 64:9
ליסטים לתוך ביתו והיו מקרקעים בו כל הלילה, T. A. 709, 1
מגורר מלמד שעלו בו צמחים.

Abimelech asked Isaac to leave with the statement "you are stronger than us."[1] When Isaac did leave, Abimelech sought him to make a covenant with him, his reason being, "we saw that the Lord was with you."[2] Though scripture does not provide any details as to why the covenant was so important for Abimelech, the darshan explains that Abimelech had developed sores. He derives this by interpreting the name Gerar as the verb גרר ("scratch").[3]

The darshan portrays a humorous background to Abimelech's offer of reconciliation. Jealousy compelled Abimelech to drive Isaac away, but upon Isaac's departure Abimelech developed sores. As a result of his discomfort, he thought it a good idea to pursue Isaac in order to reconcile any differences between them.

[1] Genesis 26:16.

[2] Genesis 26:28.

[3] Compare Job 2:7, 8, "...and he smote Job with sores from the sole of his foot to the top of his head. And he took a potsherd with which (להתגרר) to scrape himself."

ואבימלך הלך אליו מגרר ואחזת מרעהו ופיכל שר
צבאו (בר' 26:26).

ואחוזת מרעהו ר' יהודה ור' נחמיה ר' יהודה G. R. 64:9
אמר אחוזת מרעהו היה שמו, ר' נחמיה אמר סיעה T. A. 709, 5
מן רחמוי. ופיכל שר צבאו ר' יהודה ור' נחמיה
ר' יהודה אמר פיכל היה שמו, ר' נחמיה אמר פה
שכל צבאותיו נושקין על פיו.

Unlike R. Judah, R. Neḥemia interprets אחוזת מרעהו and פיכל as ordinary words and not as proper nouns.[1] He explains אחוזת (אחוזה) as a "group" or "company," (סיעה), and מרעהו as literally meaning "of his friends."[2] The name פיכל R. Neḥemia reads as two words - פה ("mouth") and כל ("all").[3] The explanation of פה שכל צבאותיו נושקין על פיו is similar to Genesis 41:40: אתה תהיה על ביתי ועל פיך ישק כל עמי ("you shall be over my house, and according to your word shall all my people be ruled"). Pikhol is described as שר צבאו ("the captain of his army"). The midrash interprets his name to demonstrate how it described his function as captain of Abimelech's army.

1. See Genesis Rabba 54:2.
2. Compare II Samuel 3:8.
3. See Ginzberg, Legends, Vol. 5, p. 247.

ויהי ביום ההוא ויבאו עבדי יצחק ויגדו לו על
אדות הבאר אשר חפרו ויאמרו לו מצאנו מים
(בר' 26:32).

G. R. 64:9
T. A. 712, 6

ויבאו עבדי יצחק ויגידו לו על אודות הבאר אשר
חפרו ויאמרו לו מצאנו מים אין אנו יודעין אם
מצאו אם לא מצאו, ממה דכתיב וימצאו שם באר מים
חיים (בראשית כו יט) הוי שמצאו מים.

Genesis 26:32 states that Isaac's servants told him about the well which they had dug ויאמרו לו מצאנו מים.[1] The darshan comments that from the wording of this verse it is difficult to ascertain whether the servants found water or not. Ḥidushei Harashash explains that the darshan reads לו as though it were written לא,[2] translating "we did not find water."[3] Regarding the wells which Isaac's servants dug, scripture does not expressly state concerning some that they found water. Genesis 26:21 reads, "And they dug another well, and strove also for that....," and the following verse states "And he dug another well; and they did not strive over it." Neither verse confirms that they found water. The darshan, noting that the verb מצא occurs in Genesis 26:32 as well as in Genesis 26:19 וימצאו שם באר מים חיים ("and they found there a well of springing water"), concludes that the servants told Isaac that they found water.

The plain meaning of verse 32 states that the servants found water. The darshan ignores the peshaṭ, indicating that לו could be understood as a negation, לא. Only by gezerah shavah does the darshan conclude that water was found.

1. "And they said to him, we found water."
2. In I Samuel 20:2 the ketiv is לו , whereas the ḳeri is לא . Compare Y. Shabbat 6:9 אמר לו כל המנחש סופו לבוא עליו. ומה טעמא כי לא נחש יעקב (במדבר כג כג) כי לו נח ש. See B. Soṭah 31a.
3. See the Septuagint for this verse.

ותהיין מרת רוח ליצחק ולרבקה (כר' 35:26).

G. R. 65:4
T. A. 715, 7

...אמר ר' יהושע בן לוי הורו לסלק ממנו
רוח הקדש.

The first three comments in Genesis Rabba 65:4 are concerned with the problem of why Esau's wives were a source of grief first to Isaac and then only to Rebecca. Yefe To'ar explains that had scripture written ליצחק ורבקה then one would have included them together, yet since Genesis 26:35 states וליצחק ולרבקה, the darshanim conclude that Isaac was vexed initially by them. The last comment in this section addresses itself to the different problem of what the words מרת רוח mean. Theodor explains that the darshan, R. Joshua b. Levi, interprets מרת רוח as מורות ("rebellious") and רוח הקדש in his comment הורו לסלק ממנו רוח הקדש. As a consequence of Esau's wives' behavior, the רוח הקודש departed from Isaac.[1] R. Joshua b. Levi's interpretation explores the tangible consequences of the wives' behavior.[2] Perhaps the darshan relates his comment only to Isaac because Genesis 28:8, וירא עשו כי רעות בנות כנען בעיני יצחק אבי,[3] mentions only Isaac.

1. Compare Genesis Rabba 91:6 מיום שנגנבה יוסף בסתלקה רוח הקודש ממנו.

2. Maharzav understands the darshan's words to be a comment to Genesis 27:1 ויהי כי זקן יצחק ותכהין עיניו מראות, that his eyes dimmed from seeing prophetically. Genesis Rabba 97:1 sup-

ports Maharzav's explanation ועיני ישראל כברו מזוקן...ר'
נחמיה אמ' ועיני ישראל כברו מזיקנה לא יוכל לראות ברוח הקודש.

3. "And Esau saw that the daughters of Canaan pleased not Isaac his father."

ויהי כי זקן יצחק ותכהין עיניו מראת ויקרא
את עשו בנו הגדל ויאמר אליו בני ויאמר אליו
הנני (בר' 1:27).

G. R. 65:11
T. A. 720, 5

ויקרא את עשו וגו' אמר ר' לעזר בר' שמעון
למדינה שהיתה מכתבת עינקמון למלך והיתה שם
אשה אחת והיה לה בן ננס והיתה קוראה אתו
מקרולפרוס אמרה בני מקרולפרוס ואינכם מכתיבין
אותו, אמרו לה אם בעיניך מקרולפרוס בעינינו
ננס הוא, כך אביו קראו גדול ויקרא את עשו
בנו הגדול, אמו קראתו גדול את בגדי עשו בנה
הגדול (בראשית כז טו), אמר להן הקב"ה אם
בעיניכם גדול בעיני קטן שנ' הנה קטן נתתיך
בגוים (עובדיה א ב)....

This parable contains the two words עינקמון and מקרולפרוס which must be clarified first in order to understand better the passage. The term עינקמון comes from the Latin, incomma, referring to the standard height of a soldier.[1] Jastrow identifies the term מקרולפרוס as a coined word meaning "tall," "lightfooted." Theodor records a marginal notation in the London manuscript which defines מקרו as ארוך וקל and לפרוס as קל.[2] In Ms. Vatican 30, the word is translated ארוך ושמן. Theodor identifies לפרוס as the Greek λιπαρός which coincides with the Hebrew שמן.[3]

The parable describes a woman whose son was of large stature in her eyes, and therefore qualified to be one of the king's guards. Those in charge of the conscription rejected him because he was too small, telling her "in our eyes he is a dwarf." The parable explains that although Isaac and Rebecca referred to Esau as בן הגדול, God called him קטן (Obediah 1:2).

Perhaps the darshan prefers the foreign word עינקמון instead of a Hebrew equivalent because it sounds like ענק ("giant"); someone of tremendous stature.[4] The darshan also reads the word הגדול to be a reference to Esau as an indication of the larger son, whereas scripture intended it to mean the elder son.

The description of the son's being rejected in the parable is ironical because the son is Esau, the progenitor of Rome. The darshan describes how the Romans, who are so concerned about the size of the men they conscript, reject Esau who is puny and small in their eyes.

1. See Lewis and Short, A Latin Dictionary, s.v. incomma. See Krauss, LW, s.v. ענקמון. A parallel account in Song of Songs Rabba 2:5 begins משל למרינה שמגדלת איספתרין. The Greek word σπαθάριος means "a sword bearer."
2. This writer checked the London manuscript and the marginal note appears פ' מקרו ארוך: וקל, לפרוס קל:. In the Aruch the word is defined as פי' ארוך וקל. Apparently the colon after ארוך and קל indicates the end of a thought. Perhaps the scribe first defined מקרו as ארוך: and then accidently added וקל; instead of emending his mistake, he put a dot and then wrote לפרוס קל.
3. According to the Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods, λιπαρός means "lusty," "strong." Compare Numbers Rabba 10:8

ובא הלופר ותפסם ומסרם למלכות.

4. Theodor speculates that the darshan interprets עינקמון as two words, עין and קומה.

ועתה שא נא כליך תליך וקשתך וצא השדה וצודה
לי צידה (בר' 3:27).

G. R. 65:13
T. A. 723, 10

ועתה שא נא כליך שורן מאני זינך שלא תאכילני
נבלות וטריפות, סב מאני זינך שלא תאכילני
גזילות וחמסין, תליך אמר ליה הרי ברכות תלויות
למאן דחמי ליה למתברכה הוא מתברך, ד"א שא נא
כליך זו בכל שנ' ואת הכלים הביא בית אוצר
אלהיו (דניאל א ב), תלייך זו מדיי שנ' ויתלו
את המן וגו' (אסתר ז י), וקשתך זו יוון שנ'
כי דרכתי לי יהודה קשת מלאתי אפרים ועוררתי
בניך ציון על בניך יון וגו' (זכריה ט יג),
וצא השדה זה אדום שנ' ארצה שעיר שדה אדום
(בראשית לב ד).

The printed editions[1] of Genesis Rabba read שחוז מאני זינך as a comment to Isaac's words שא נא כליך . "Rashi" explains the midrash on the basis of M. Betsah 3:7, אין משחיזין את הסכין ביום טוב אבל משיאה על גבי חברתה , which contains forms of the words שחז and שא . Isaac told Esau to sharpen his weapons so as not to feed him nevelot and terefot.[2] Instead of שחוז the manuscript traditions preserve the readings [3]שורון , [4]שאורון , [5]שנוך and [6]שנן . It seems likely that the darshan derives an interpretation such as שנן by combining שא נא . Apparently שחוז was originally an explanation of שנן or שנון and was inadvertantly incorporated into the text itself.

The second comment is obscure. Instead of telling Esau not to bring him נבלות וטריפות , Isaac warned him not to bring גזילות וחמסין . At the end of this section, commenting on the words וילך עשו השדה

לצור ציר להביא , the darshan similarly states אם מצא הרי מוטב ואם לאו להביא מן הגזלות ומן החמסין . Isaac, by saying to Esau שא נא כליך ("take, I pray you, your weapons"), specified that the food must be hunted and not stolen.[7] Theodor notes that סני , which appears in most of the manuscripts, is also derived from שא נא, but he does not offer any explanation.[8]

The word חליך is interpreted twice as the verb חלה . The darshan explains that the blessings Esau desired are in suspense (חלויות), and the one who is worthy to be blessed will be blessed.[9]

The midrash is anachronistic in that the laws of kashrut were unknown in Isaac's time. He told Esau to hunt with bow and arrow, yet this manner of killing animals for food was forbidden in Jewish law. The darshan ingeniously interprets Isaac's words to show that he was concerned with observing the law.

1. See Minḥat Yehudah.
2. See M. Ḥulin 2:4 and 3:1. Compare Y. 'Avodah Zarah 2:7 מעשה בטבח בציפורין שהי' מאכיל את ישראל נבילות וטריפות.
3. Ms. London 27169. Similar to this is Ms. Vatican 60 שרן .
4. Ms. Stuttgart 32.
5. Mss. Paris 149, Oxford 2335, and Munich 97.
6. Ms. Vatican 30.
7. Compare Leviticus Rabba 2:7 קרבנך דומה לקרבנו של אדם הראשון שהיה הכל ברשותו ולא הקריב מן הגזלות ומן החמסין.

8. The Septuagint translates the Hebrew word סאון in Isaiah 9:4 by the Greek στολή, "equipment for warlike purposes." Basing his interpretation on this identification, Fürst equated the root סון with זין, זרן, as in כלי זין. Perhaps the words סני מאני זינך mean "equip yourself with your weapons," emphasizing that Esau had to hunt for the animals and not to steal them. This, however, is only a conjecture.

9. See preceding comment to Genesis Rabba 2:4.

ויאמר יעקב אל רבקה אמו הן עשו אחי איש
שער ואנכי איש חלק (בר' 11:27).

G. R. 65:15
T. A. 726, 3

ויאמר יעקב אל רבקה אמו הן עשו אחי איש שעיר
גבר שידן כמה דאת אמר ושעירים ירקדו שם
(ישעיה יג כא) ואנכי איש חלק כמה דאת אמר כי
חלק ה' עמו (דברים לב ט) ר' לוי ור' יצחק ר'
לוי אמר לקווץ וקרח שהיו עומדים על שפת הגורן
ועלה המוץ בקווץ ונסתבך בשערו, עלה המוץ
בקרח ונתן ידו על ראשו והעבירו, כך עשו הרשע
מתלכלך בעונות כל השנה ואין לו במה להתכפר,
אבל יעקב מתלכלך בעונות |כל השנה| ויש לו
יום הכיפורים להתכפר לו, אמר ר' יצחק לא
שאילה היא לה ולא שאילה היא לה ונשא השעיר
עליו (ויקרא טז כב) זה עשו שנ' הן עשו אחי איש
שעיר, את כל עונותם אל ארץ גזירה (שם שם) את
כל עונות תם שנ' ויעקב איש תם (בראשית כה כז).

According to Genesis 27:11 Jacob doubted whether his mother's ruse to deceive Isaac would succeed since Esau was hairy and his skin was smooth. The midrash to this verse may be divided into two sections. In the first an anonymous darshan interprets שעיר ("hairy") as indicating a satyr or demon, based on Isaiah 13:21 ושעירים ירקדו שם("and satyrs danced there").[1] The word חלק("smooth"), describing Jacob's skin, is linked with Deuteronomy 32:9, "The Lord's portion (חלק) is His people, Jacob is the lot of His inheritance."[2] By associating Esau with demons and Jacob with God, the darshan shows that the distinction between the brothers is not simply a matter of smooth or hairy skin.

In the second part, the comments by Rabbis Levi and Isaac relate to

Yom Kippur. R. Levi contrasts Esau (Rome) to Jacob (Israel) in their respective abilities to atone for their transgressions. The parable[3] describes two men who enter a threshing floor. One קווץ ("hirsute")[4] is unable to rid himself of the chaff which is caught in his hair,[5] while the other קרח ("bald") simply brushes away the refuse. While Jacob has Yom Kippur to atone for his sins, Esau must remain entangled in his transgressions.[6]

R. Isaac explains the Genesis verse in light of Leviticus 16:22 which describes the goat bearing Israel's sins as being sent into the wilderness. The words ונשא השעיר עליו ("and the goat shall bear on it") are linked with עשו אחי איש שעיר. The term עונותם (Leviticus 16:22) is read עונות תם, a reference to Jacob ויעקב איש תם (Genesis 25:27).

There is irony in the interpretations of שעיר ("hairy") as indicating a satyr or goat because Rebecca took the skins of the kids and put them on Jacob's arms and neck. Covered with goat skins, Jacob resembled his brother איש שעיר - a satyr, goat, and hairy man.

1. The association between שעירים and demons is stated explicitly in Leviticus Rabba 22:8 כך לפי שהיו ישראל להוטים אחר עבודה זרה במצרים והיו מביאין קרבניהם לשעירים, ואין שעירים אלא שרים שנ' יזבחו לשידים (רברים לב יז) ואין שרים אלא שעירים שנ' ושעירים ירקדו שם (ישעיה יג כא). See also Sifrei Deuteronomy 306.
2. It is interesting to note that Deuteronomy 32:17 mentions demons יזבחו לשרים.

3. See Feldman, The Parables and Similies of the Rabbis, p. 75.

4. Compare Song of Songs 5:11 ראשו כתם פז קוצותיו תלתלים
שחורות כעורב.

5. Compare Hosea 13:3 כמץ יסער מגרן.

6. Compare Genesis Rabba 56:9 אמר ר' חננא בר יצחק כל ימות
השנה ישראל נאחזים בעבירות ומסובכים בצרות וכראש השנה
הן נוטלין שופר ותוקעין ....

אולי ימשני אבי והייתי בעיניו כמתעתע והבאתי
עלי קללה ולא ברכה (בר׳ 12:27).

G. R. 65:15
T. A. 727, 4

אולי ימשני אבי והייתי בעיניו כמתעתע כתועה
כעוכר עבודה זרה....

Jacob feared that should his father feel his skin before he blessed him, he would consider him כמתעתע ("as a deceiver")[1] and curse him instead. The midrash preserved in Mss. Vatican 60, Vatican 30, the Geniza fragments[2] as well as the printed editions, differs from the London manuscript. Ms. Vatican 60[3] reads כמתעתע כמת וכתועה וכוכב עכו׳ זר̂. Matanot Kehuna explains that by notaricon the darshan derives from כמתעתעthree words: [4] מת ותועה and, (from the remaining ayin) עוכר עבודת כוכבים.[5] Theodor records the parallel passages but offers no explanation as to the darshan's intent. Why did Jacob, according to the darshan, perceive his deception to be severe as if he had committed idolatry? What does it mean כמת, "like one dead?" Is the comment simply a play on the word כמתעתע, or is the darshan saying something more significant?

According to B. Sanhedrin 74a, there are three transgressions that one cannot commit even if it means saving one's own life. They are idolatry (עבודה זרה), incest (גילוי עריות) and bloodshed (שפיכות דמים). The darshan cites only idolatry of these three. Sokoloff notes that in the Geniza fragments, one finds וכתועבה instead of וכתועה. Furthermore, Ms. Vatican 30 originally read תועבה, but a scribe "corrected" it to read תועה.[6] The word תועבה appears in Biblical verses which refer to illicit sexual relations, as in Ezekiel 22:11 ואיש את אשת רעהו עשה תועבה ("one who commits an abomination with his neighbor's wife"), or in Leviticus 18:22 ואת זכר לא תשכב משכבי אשה תועבה היא ("you shall not be with a man... it is an abomination"). Perhaps the darshan means תועבה to be a reference to גילוי עריות. This leaves the word מת ("dead") to be associated with שפיכות דמים ("murder"), and these terms are related, as has been made clear in another midrash.[7]

The darshan, questioning what Jacob meant by the word כמתעתע and why he assumed that his father would curse him, creates an ingenious comment on the word. With the three transgressions עבודה זרה, גילוי עריות, שפיכות דמים in mind, the darshan interprets כעובד עבודה זרה, כתועבה כמת, thereby bridging כמתעתע with these sins. In a most subtle manner, the darshan shows how Jacob viewed his deception as a most grave transgression.

1. The root תעתע occurs only three times in the Bible. Targum Onkelos' translation of כמתעתע as כמתלעב appears to have been influenced by II Chronicles 36:16 ויהי מתלעבים במלאכי האלהים ומתעתעים בנביאיו....
2. See Sokoloff, Geniza Fragments, p. 108.
3. Ms. Vatican 60 (p. 245/1).
4. Compare Genesis Rabba 67:9 ותשלח ותקרא ליעקב בנה וגו' הנה עשו אחיך מתנחם לך וגו' כמת הוא תואה עליך כמת הוא מתנחם עליך.

5. He cites Jeremiah 10:15 הבל המה מעשה תעתועים with regard to the idolatry.

6. Sokoloff writes (p. 187) "כך גם בכי"ר לפני תיקון. יש להעיר
שהגירסה כשאר כה"י "כתועה" מבוססת על השרש תעה שלפי המלונים
אינו ידוע בל"ח במקום אחר. לכן נראה שהגירסא "תועכה"
מקורית היא ותוקנה ל- "תועה" בהשפעת המלה הנדרשת 'מתעתע'."

7. In the explanation of the midrash to Genesis 13:13, it was noted that מאד-מות correspond to שפיכות דמים.

ותאמר לו אמו עלי קללתך בני אך שמע בקלי
ולך קח לי (בר' 13:27).

G. R. 65:15 ותאמר לו אמו עלי קללתך בני ... אמר ר' יצחק
T. A. 727, 6 עלי ליכנס ולומר לאביך יעקב צדיק ועשו רשע.

To allay Jacob's fear that Isaac would curse him, Rebecca said עלי קללתך בני ("on me be your curse, my son") The darshan R. Isaac attributes to her the words, "It is on me to enter and to say to your father, 'Jacob is righteous and Esau is wicked.'" Judging from the silence of the commentators, one may assume that they understood the comment to be simple and straightforward. However, it seems to this writer that an attempt should be made to discover what prompts R. Isaac to comment that Rebecca would enter and defend her son.

Genesis Rabba 67:7 records ועל חרבך תחיה אמר ר' לוי על חרבך ואת חיי . Most manuscripts[1] read עול חרבך meaning "to enter your sword." The word עול ("go in, enter")[2] is a play on על.[3] When Rebecca told Jacob עלי קללתך, she did not include the verb בוא , which one would expect.[4] Perhaps the darshan explains that Rebecca was willing to defend Jacob before Isaac by interpreting עלי as עול ("enter"). The interpretation is very amusing because according to the plain meaning, Rebecca willingly accepted her son's curse. The darshan portrays Rebecca as agreeing to enter the tent and to tell Isaac - after Jacob tried to deceive him - that Jacob was righteous and Esau evil. This, however, does not alter the fact that Jacob would have been cursed already.

1. See Minḥat Yehudah. Ms. Vatican 60 (p. 251/2) also reads עול.
2. Dalman, *Aramaisch Neuhebraisches Handworterbuch*, s. v. עול translates hereingehen, eintreten.
3. Compare B. 'Avodah Zarah 5a, where R. Samuel bar Naḥmani reads על (in II Samuel 23:1) as עול ("yoke").
4. See Deuteronomy 28:15, 45; 30:1, Judges 9:57, Proverbs 26:2.

ותקח רבקה את בגדי עשו בנה הגדל החמדת אשר
אתה בבית ותלבש את יעקב בנה הקטן (בר' 15:27).

G. R. 65:16 **ותקח רבקה את בגדי עשו בנה הגדול החמודות** מה
T. A. 727, 10 שחמד מנמרוד הה"ד חמד רשע מצוד רעים (משלי יב
יב).

According to Genesis Rabba 63:13, Adam's garment was capable of attracting both animal and fowl. ר"א הנה אנכי הולך למות שהיה נמרוד מבקש להמיתו בשביל אותו הבגד שהיה לאדם הראשון, שבשעה שהיה לובשו עשו ויוצא לשדה היו כל חיות ועופות שבעולם ומתקבצין אצלו . Both Nimrod and Esau, renowned for their hunting skills, possessed this garment.

In the present midrash, the darshan comments on the word החמודות in the phrase בגדי עשו בנה הגדול החמודות, and explains that Esau coveted (חמד) them from Nimrod. The words in Proverbs 12:12 חמד רשע מצוד רעים support the interpretation that Esau (רשע) coveted (חמד) the hunting implement (מצוד),[1] a garment which was in Nimrod's (רעים) possession. It should be noted that without the explanation of the unique nature of this garment, the words מה שחמד מנמרוד read as an obscure comment.

[1] See B. D. B., s.v. צור I.

ויאמר יצחק אל יעקב גשה נא ואמשך בני האתה
זה בני עשו אם לא (בר' 21:27).

G. R. 65:19
T. A. 732, 4

...אמר ר הושעיה בשעה שאמר יצחק גשה נא ואמשך
נשפכו מים על שוקי יעקב ורפא לבו כשעוה וזימן
לו הקב"ה שני מלאכים אחד מימינו ואחד משמאלו
והיו אוחזין במרפקו כדי שלא יפול הה"ד אל
תשתע (ישעיה מא י) לא תשוע.

Scripture does not comment upon Jacob's reaction to his father's request that he approach so that Isaac may feel him and thereby know whether he were Esau or not. Presumably Jacob had nothing to fear while covered with the skins, but the darshan describes Jacob as being so fearful that he could hardly walk. In R. Hoshaya's words, "water was poured on Jacob's thighs and his heart weakened like wax,"[1] and two angels were sent to support Jacob. The midrash concludes with the words in Isaiah 41:10 אל תשתע ("be not dismayed")[2] which are interpreted אל תשוע, "that he should not melt as wax." Perhaps the darshan also sees an allusion to Jacob's fear in the word ואמושך(מוש), reading וימס ("and it melted").[3]

The darshan's description of Jacob's fear is humorous when compared with the Biblical narrative. Jacob had nothing to fear because his arms and neck were disguised with the skins, but R. Hoshaya portrays Jacob as falling to pieces when his father says, "that I may touch you."

---

[1] Compare Psalm 22:15 כמים נשפכתי...היה לבי כדונג נמס בתוך

מעי ("I was poured like water...my heart like wax was melting in the midst of my bowels").

2. In B. D. B. this verb is identified as the hitpa'el form of שעה ("gaze") and is translated as "gaze not about (in anxiety)." The Isaiah verse comes from a passage which speaks about Israel-Jacob. Verse 10 reads, "Fear not, for I am with you: be not dismayed; for I am your God: I will strengthen you; indeed, I will help you; moreover I will uphold you (תמכחיך) with the right hand of my righteousness."

3. Compare Joshua 7:5 וימס לבב העם ויהי למים.

ויגש יעקב אל יצחק אביו וימשהו ויאמר הקל קול
יעקב והידים ידי עשו (בר' 22:27).

...ומהו בעמדם בא עם דם, בשעה שישראל א' שמע G. R. 65:21
ישראל שותקין ואחרכך בעמדם תרפינה כנפיהם.... T. A. 739, 1

The motif that the voice of Jacob or the prayer of Israel silences all beings, including the angels, is the bridge which links Genesis 27:22 with R. Pinḥas' analysis of Ezekiel 1:24, 25 בעמדם תרפינה כנפיהם ("in their standing they let down their wings"). By inference, if scripture states בעמדם ("in their standing"), one must conclude that angels can sit.[1] The darshan reconciles this incompatibility by interpreting בעמדם as בא עם דם ("come, people, silent") and explains that when the people of Israel came to pray and to recite the Shema, the angels were silent. Only when the prayers were concluded did the angels respond.

R. Pinḥas' interpretation of בעמדם as "silence" contrasts with the plain meaning of Ezekiel 1:24, "In their going I heard (the) noise of the wings as the noise of great waters, as the sound of Shadai, (the) noise of a tumult, as (the) noise of a camp: (be'amdam) in their standing they let down their wings." This verse describes the uproar and tumult that the angels created when they rose and went, yet the darshan explains that they were silent. This contrast between the peshaṭ and its midrash is balanced artistically to explain the apparent discrepancy of whether angels are able to sit or not.

1. R. Ḥanina cites four verses: Ezekiel 1:7; Daniel 7:16; Isaiah 6:2; and I Kings 22:19.

ויחרד יצחק חרדה גדלה עד מאד ויאמר מי אפוא
הוא הצד ציד ויבא לי ואכל מכל בטרם תבוא"
ואברכהו גם ברוך יהיה (בר' 33:27).

G. R. 67:2
T. A. 752, 8

ויחרד יצחק חרדה גדולה וגו' אמר ר' חמא בר' חנינה עד מאד מחרדה שחרד על גבי המזבח, אמר מי הוא שנעשה סרסור ביני לבין המקום שיטול יעקב את הברכות כלפי רבקה אמו....

According to this midrash, when Isaac asked מי אפוא ("who then"), he hinted that Rebecca acted as an intermediary between him and God so that Jacob would be blessed. Matanot Kehuna explains that the darshan interprets מי אפוא as מי היה פה ומליץ ("who was the mouth and advocate"), deriving פה from אפוא . Although the narrative makes it clear that it was through Rebecca's insistance that Jacob deceived Isaac, it is not known whether Isaac was aware of this. The darshan's interpretation, however, suggests that Isaac did suspect Rebecca.

ויחרד יצחק חרדה גדלה עד מאד ויאמר מי אפוא
הוא הצד ציד ויבא לי ואכל מכל בטרם תבוא
ואברכהו גם ברוך יהיה (בר' 33:27).

G. R. 67:2
T. A. 753, 2

...רב נתן בשם ר' אחא התחילו כותלי הבית
מרתיחין הה"ד מי אפוא מי הוא שעתיד ליאפות
כאן אני או בני, אמר לו הקב"ה לא את לא בנך
אלא הוא הצד ציד.

When Esau requested that his father bless him, Isaac asked, "Who are you?" to which Esau responded, "I am your son, your first born, Esau." Stricken with fear and dismay Isaac said מי אפוא הוא הצד ציד ("Who then is he that hunted game?"). Apparently the darshan understands scripture's description of Isaac's intense fear (ויחרד יצחק חרדה גדולה עד מאד) as an allusion to something beyond the fact that he blessed the wrong son. The darshan explains that the walls of his house began to boil, and that Isaac, trembling, asked, "who is (מי אפוא) to be baked (ליפות) here, I or my son Jacob?" The description of baking (אפה), derived by a play on אפוא, is a reference to the fires of Gehinom. God answered, "Not you nor your son, but he who hunts game (הצד ציד)." This is Esau, who is described as איש יודע ציד.[1]

This midrash contrasts with the plain meaning of the narrative. Isaac intended to bless Esau and undoubtedly was greatly distressed upon realizing that he was deceived. The darshan portrays Isaac as fearful for Jacob and himself lest one of them would be punished in Gehinom, but God allayed his fear by explaining that it was Esau who would be punished.

1. Genesis 25:27.

ויאמר הכי קרא שמו יעקב ויעקבני זה פעמים את
בכרתי לקח והנה עתה לקח ברכתי ויאמר הלא אצלת
לי ברכה (בר׳ 27:36).

G. R. 67:4
T. A. 758, 4

ויאמר הכי קרא שמו יעקב וגו׳ לקח בכורתי ושתקתי
לו והנה עתה לקח ברכתי.

The present midrash in Ms. Vatican 60[1] reads: ויאׄ הכי קרׄ שמו יעקׄ ריש לקׄ אׄ התחיל מחכך בגרונו את בכורתי לקח ושתקתי לו והנה עתה לקׄ ברכתי . Yefe To'ar explains that the word הכי expresses surprise or amazement, as exemplified in Genesis 29:15 הכי אחי אתה ועבדתני חנם . Since the appearance of הכי in Genesis 27:36 הכי קרא שמו יעקב is problematic it is therefore interpreted. The darshan, as Maharzav notes, interchanges the letters hey and ḥet, reading הכי as חכך. Upon hearing that Jacob stole his blessing, Esau began to hawk and clear his throat, and complained that when Jacob took his birthright he had remained silent, but now Jacob had also taken his blessing.

Genesis 27:34 states that when Esau heard his father's words "he cried a great and exceedingly bitter cry." The darshan describes Esau as making a noise similar to one who expectorates.

[1] Ms. Vatican 60 (p. 251/1). Ms. Vatican 30 (p. 112b) differs somewhat ויאמר הכי קרא שמו יעקב ר׳ שמעון בן לקיש אמׄ התחיל מחכך בגרונו ויאמר הכי ושתקתי לו והנה עתה לקח ברכתי.

ויאמר הכי קרא שמו יעקב ויעקבני עה פעמים את
בכרתי לקח והנה עתה לקח ברכתי ויאמר הלא אצלת
לי ברכה (בר' 36:27).

ויאמר הלא אצלת לי ברכה מן הנצולת. G. R. 67:5
T. A. 759, 1

Esau asked Isaac הלא אצלת לי ברכה ("Have you not reserved a blessing for me?").[1] The darshan interprets אצלת as נצולת, though unfortunately the term occurs in only one other midrash, and there its meaning also is uncertain.[2] Matanot Kehuna defines ניצולת as "empty" and "inferior," suggesting that Esau asked his father for any blessing, no matter how insignificant.

According to the peshat Esau simply wanted his father to bless him, but the darshan's interpretation, מן הנצולת, suggests that some blessings were of poorer quality than others. Esau, though, would have been satisfied with even an "inferior" blessing.

1. Compare the meaning of the verb אצל in Numbers 11:17 ואצלתי מן הרוח אשר עליך ושמתי עליהם.

2. In Genesis Rabba 74:3 one reads ויצל אלהים את מקנה כזה שמציל מן הניצולת . The word ניצולת is derived from ויצל .

ועל חרבך תחיה ואת אחיך תעבד והיה כאשר
תריד ופרקת עלו מעל צוארך (בר' 40:27).

ועל חרבך תחיה אמר ר' לוי על חרבך ואת חיי. G. R. 67:7
T. A. 762, 4

Ramban explains Isaac's words ועל חרבך תחיה ("and by your sword shall you live") as meaning Esau will be victorious in his battles and not fall before his enemies' sword. The darshan, R. Levi, interprets על reading the verb עול[1] ("bring in").[2] "Rashi" explains that Esau was commanded to keep his sword sheathed; by not killing he will live.[3] The problem with this explanation is that if Esau did not use his sword, even to defend himself when attacked, how could this survival be assured?

This writer believes the key to understanding R. Levi's interpretation may be found in Amos 1:11, כה אמר ה' על שלשה פשעי אדום ועל ארבעה לא אשיבנו על רדפו בחרב אחיו. According to this verse God punishes Edom (Esau) because he pursued his brother (Jacob) with the sword. Isaac blessed Esau saying, "And by your sword you shall live and your brother you will serve." By the pun עול-על, R. Levi focuses attention on the irony of Isaac's blessing. Esau would prevail over his enemies, but once he raised his sword against Jacob (על רדפו בחרב אחיו), no longer serving him, God would exact revenge. Only with regard to Jacob was Esau warned עול חרבך, enter your sword into its sheath and you shall live.

---

1. Besides the texts Theodor lists as preserving the spelling עול is

also Ms. Vatican 60 (p. 251/2).

2. See Krupnik and Silbermann, A Dictionary of the Talmud, the Midrash and the Targum, (London: Shapiro, Vallentine and Co., 1970) s.v. עלל.

3. ".הכנס חרבך לנדנה שלא תרצח ואתה תחיה"

ועל חרבך תחיה ואת אחיך תעבד והיה כאשר
תריד ופרקת עלו מעל צוארך (בר' 40:27).

ואת אחיך תעבד אמר ר' הונא אם זכה תעבד
ואם לאו תאבד.

G. R. 67:7
T. A. 762, 5

On the basis of Ms. Oxford 2335 and Yalkut Shimoni, which read ואם לאו תעבד, Wartsky rejects the reading ואם לאו תאבד in favor of ואם לאו תעבד. He gives four reasons for his preference: א. אי-אפשר להאמין, שר' הונא שם בפי יצחק דבר נורא כזה, שעשו יאבד וישמיד את יעקב; הלא כל אמונת ישראל היא, שעשו לא יכלה יעקב לעולם; ב. דרשת איבוד כמובן הרגיל, מ"תעבד" בעי"ן מוזרה מאד; ג. אין הגי' "תעבד" במקום "תאבד" אומרת אלא חקרני; ד. בבראשית רבה, מהדו' תיאודור, פר' סג סוף סי' ז יש מאמר כיוצא כזה מר' הונא: "ורב יעבד צעיר אומר ר' הונא אם זכה יעבד ואם לאו יעבד", ושם אין גי' "יאבד" בשום מקום.[1] Wartsky understands the comment on the words ואת אחיך תעבד ("and you shall serve your brother") to mean if your brother merits you shall serve him, if not, תעבד, you shall despise and humiliate him.[2]

Wartsky next objects to the use of תאבד, by saying that it is "very strange" to interpret איבוד ("destruction") from תעבד. This is not convincing since there are numerous examples of the letters ayin and aleph interchanging. It seems that his third point, namely, that תעבד is a more engaging interpretation, is a subjective criticism. The fourth criticism of תאבד, based on Genesis Rabba 63:7 where R. Huna interprets יעבד as יעבד (and not יאבד) may also be questioned. First, contrary to Wartsky's assertion that Genesis Rabba 67:7 must be understood in light of Genesis Rabba 63:7, the reverse might equally be argued. Secondly, and more important, both comments interpret different verses, (in one, God speaks to Rebecca, while in the other, Isaac blesses Esau), and so they may at the same time both differ and be correct.

Wartsky's first point, that the darshan would not have attributed the destruction of Israel to Isaac would seem the most intriguing were it not for the final words to this midrashic section also interpreting Genesis 27:40. Commenting on Isaiah 63:16, the darshan questions why Isaac was not mentioned along with Abraham and Jacob (Israel). He answers, מי שהוא אומר לו גזור עליו שמדים את מתכיפו לאבות. The destruction Rome inflicted against Israel at Betar[4] reflects the reality of תאכב ("you shall destroy") more than תעבר ("humiliate").

Matanot Kehuna's explanation that if Jacob is not meritorious then Esau will destroy him, appears to be correct. R. Huna's interpretation of תעבר as תאכב is not only a play on words, but reflects the unique relationship which exists between Jacob and Esau, Israel and Rome.

---

1. See Wartsky, Leshon Hamidrashim, pp. 117-118.
2. Ibid., p. 118.
3. "One who says to him (Esau/Rome), 'Decree destruction against him (Jacob/Israel),' would you associate him with the Patriarchs?"
4. Compare Genesis Rabba 65:21 אמר ר' יוחנן קול אדריינוס שחוק עצמות הורג כביתר שמונים אלף ריבוא בני אדם.

ועל חרבך תחיה ואת אחיך תעבד והיה כאשר
תריד ופרקת עלו מעל צוארך (בר' 40:27).

G. R. 67:7 והיה כאשר תריד וגו' אמר לו את יש לך ירידים
T. A. 762, 6 והוא יש לו ירידים את יש לך נימוסות והוא יש
לו נימוסות....

According to the concordance,[1] the verb רוד occurs four times in the Bible. The Targum to Jeremiah 2:31 מדוע אמרו עם רדנו translates רדנו as איטלטילנא ("move"). Rashi explains it as meaning we separated from you.

Opposite the words והיה כאשר תריד (Genesis 27:40) Onkelos writes "and it shall be when his sons (descendants) shall transgress the words of Torah." Similarly, Rashi explains תריד to indicate distress, citing Psalm 55:3 אריד בשיחי. He writes, "when Israel shall transgress the Torah, then you will have an excuse (פתחון פה) to grieve over the blessings he took and you shall break his yolk...."

The darshan interprets תריד as ירידים ("fairs") and נימוסות ("laws"). This second interpretation is derived by reading תריד as רדה ("rule").[2] The darshan explains that both Jacob (Israel) and Esau (Rome) have their respective fairs and laws.

It is interesting to note that the Genesis verse essentially contrasts the brothers. There is a time when Esau shall serve Jacob, and a time when he shall break the yolk and no longer serve. The darshan's interpretation compares them, showing the similarity between Israel and Rome.

1. According to Mandelkern the verb appears in the _kal_ in Hosea 12:1 and Jeremiah 2:31 while in the _hif'il_ in Psalm 55:3 and Genesis 27:40. See Solomon Mandelkern, _Concordance to the Bible_, 2 vols., (Tel-Aviv: Schocken Publishing House Ltd., 1974), 2:1078.
2. Compare Numbers Rabba 1:2 מרוע אמרו עמי רדנו לא נבוא עוד אליך מהו רדנו כד"א (מ"א ה) כי הוא רודה בכל עבר הירדן. See Theodor's explanation for the association of חריר and נימוסות.
3. Compare Genesis Rabba 63:6 and 7.

UMI

וישטם עשו את יעקב על הברכה אשר ברכו אביו
ויאמר עשו בלבו יקרבו ימי אבל אבי ואהרגה
את יעקב אחי (בר' 41:27).

G. R. 67:8
T. A. 763, 3

וישטום עשו את יעקב אמר ר' לעזר בר' יוסי
נעשה לו שונא נוקם ונוטר, עד כדון קראין
סנטרוי דרומי.

Genesis 27:41 begins with the words וישטם עשו את יעקב. One finds the verb שטם in Genesis 50:15 where Joseph's brothers express their fear that Joseph still hates them for selling him into slavery 39 years earlier.[1] The verb שטם expresses deep hatred which may be concealed for many years.

R. Leazer interprets שטם in the present Genesis verse as שונא נוקם ונוטר. Theodor, following the traditional commentators[2] and later midrashic compilations,[3] notes that the letters of שטם are found in the words שונא נוקם ונוטר.

In the Yerushalmi,[4] M. 'Avodah Zarah 1:3 commenting on the words אילו הן אידיהן של עכו"ם קלנדס וסטרנלייא we read: סטרנלייה שנאה טמונה שונא נוקם ונוטר היך מה דאת אמר וישטם עשו את יעקב אמר רבי יצחק ב' רבי לעזר ברומי צווחין ליה סנטורייה דעשו. Based on this text, it is suggested that שנאה טמונה ("hidden hate") is a play on וישטם (linking the last two letters טם with טמונה). Esau's hatred for Jacob, similar to what Joseph's brothers assumed their younger sibling felt against them, was a concealed emotion which would surface, "when the days of mourning for my father are at hand; then I will slay my brother, Jacob."[5]

The words שונא נוקם ונוטר appear in Leviticus 19:17 and 18, לא תשנא את אחיך בלבבך...לא תקם ולא תטר את בני עמך. The prohibition against hating your brother in your heart may be compared to the description of Esau nurturing his hatred against his brother Jacob.

The darshan saw an allusion to this hatred in the word, Senator, probably reading it as the Hebrew שונא and נוטר. By using their own language, the darshan demonstrates that the Romans still nurtured that hatred which Esau felt towards Jacob. The comment is amusing since it assumes that Rome's lawmakers were so named because of Genesis 27:41 וישטם עשו את יעקב.

1. Scripture states (Genesis 37:2) that Joseph was 17 years old at the beginning of the Joseph narrative. According to Genesis 41:46 he was 30 years old when he interpreted Pharoah's dream or 13 years after he was sold into slavery. Joseph tells his brothers to bring their father down to Egypt in the second year of the famine (Genesis 45:6), or nine years after Pharoah's dream. When Jacob died we are told he had lived for 17 years in Egypt (Genesis 47:28). From the time Joseph was sold into slavery until Jacob's death 39 years passed.
2. See "Rashi," Matanot Kehuna, and Yefe To'ar.
3. See Buber's explanation to this midrash in Sekhel Ṭov.
4. Y. 'Avodah Zarah 1:2 (39^3).
5. Genesis 27:41.

ויגד לרבקה את דברי עשו בנה הגדל ותשלח
ותקרא ליעקב בנה הקטן ותאמר אליו הנה עשו
אחיך מתנחם לך להרגך (בר' 42:27).

G. R. 67:9
T. A. 766, 1

ותשלח ותקרא ליעקב בנה וגו' הנה עשו אחיך
מתנחם לך וגו' כמת הוא תוהא עליך כמת הוא
מתנחם עליך וכבר שותה עליך כוס תנחומים.

Rebecca tells Jacob that Esau מתנחם לך להרגך ("comforts himself, purposing to kill you").[1] In the midrash there are three interpretations for the word מתנחם. In the first comment, כמת הוא תוהא עליך, the darshan interprets מתנחם as two words: מת ("dead") and נחם ("regret").[2] Instead of the verb נחם, the darshan uses the synonym תוהא.[3] The second interpretation, כמת הוא מתנחם עליך, is similar to the plain meaning. Esau's behavior is as though Jacob were already dead and he is being comforted.[4] The final comment links מתנחם with תנחומים, explaining that Esau already drinks from the cup of consolation.[5]

In the Genesis verse Rebecca tells Jacob that Esau has comforted himself with the thought that he will kill him. The darshan interprets מתנחם to show that Esau was behaving as though Jacob was already dead. He even expresses his grief by drinking from the cup of consolation.

1. Genesis 27:42.

2. C.f. Sifrei Deuteronomy 24 which comments on the word כמתלהמים (Proverbs 26:22) interpreting ומבכים כמתלהם.

3. Y. Ta'anit 3:4 states, רבי יהושע בן יאיר בשם רבי פינחס בן יאיר. שלשה ברא הקב"ה ותהא שבראן ואילו הן כשדים... See the

parallel text in B. Sukkah 52b. Compare Genesis Rabba 27:4.

4. Compare Genesis 37:53 אימאן להתנחם.

5. Compare Jeremiah 16:7 ולא ישקו אותם כוס תנחומים על אביו ועל אמו.

> וירא עשו כי רעות בנות כנען בעיני יצחק
> אביו (בר' 8:28). וילך עשו אל ישמעאל
> ויקח את מחלת בת ישמעאל בן אברהם אחות
> נביות על נשיו לו לאשה (בר' 9:28).

G. R. 67:13
T. A. 768, 7

> וירא עשו כי רעות בנות כנען וגו' וילך עשו
> אל ישמעאל ויקח את מחלת ר' יהושע בן לוי אמר
> נתן דעתו להתגייר, מחלת שמחל לו הקב"ה על
> עונותיו, בשמת שנתבשמה דעתו עליו, אמר ליה
> ר' אלעזר אילו הוציא את הראשונות יפה הייתה
> אומר אלא על נשיו כיב על כיב תוספה על בית
> מלי....

According to Genesis 28:9 Esau took Ishmael's daughter Maḥalat for a wife. Genesis 36:3 identifies her as Basmat. The darshan attempts to harmonize this discrepancy by interpreting the names allegorically. Esau, remorseful that his Canaanite wives had distressed his father, sought to change. God, therefore, forgave (מחל - derived from Maḥalat) him for his previous transgressions, and thus set Esau's mind at ease.[1] The interpretation שנתבשמה דעתו עליו is derived from the name Basmat.[2]

It is interesting that the darshan characterized Esau's change in disposition by the verb התגייר ("to become a proselyte"). In Y. Bikurim 3:3 we read: וילך עשו אל ישמעאל ויקח את מחלת בת ישמעאל וכי מחלת שמה והלא בשמת שמה אלא שנמחלו לו כל עונותיו. Immediately preceding this it states וכי יגור אתכם גר בארצכם[3] לא תונו אותו מה הגר מוחלין לו על כל עונותיו.... The proselyte is forgiven for his past transgressions. Perhaps R. Joshua b. Levi associated the verb מחל with the idea that Esau wished to convert.

The names Maḥalat and Basmat are neutral in that the Torah does not attribute particular significance to them. The darshan interprets the names to indicate Esau's good intentions, his desire to convert. The Biblical verses suggest that Esau was concerned for his father's well-being. This the darshan proves from the names Basmat and Maḥalat.[4]

---

1. Compare Genesis Rabba 85:3 מושלים משל לליסטים שניכנסו למרטף שליין ונטלו קנקן אחד ושתו אותו הציץ עליהם בעל המרתף, אמר להם יערב ויבסם לכם...

2. ראה נחום מ' ברונזניק, "להוראתו של השורש 'בשם'," סיני (תשכ"ח): 83 . The author explains the interpretation as equivalent to נתיישבה דעתו עליו . He identifies the verb בשם/בסם as expressing חיזוק (strengthening, support).

3. Leviticus 19:33 reads אתך and not אתכם.

4. See Wartsky, Leshon Hamidrashim, pp. 197-199.

VII. Vayyetse'

ויפגע במקום וילן שם כי בא השמש ויקח מאבני
המקום וישם מראשותיו וישכב במקום ההוא (בר'
11:28).

G. R. 68:10
T. A. 780, 3

ויפגע במקום ביקש לעבור ונעשה העולם כותל
כפניו, רבנין אמ' כי בא השמש מלמד שהשקיע
הקב"ה חמה שלא בעונתה בשביל לדבר עם יעקב
אבינו בצינעה, לאוהבו שלמלך שבא אצלו לפרקים,
אמר המלך כבו הפניסים שאני מבקש לדבר עם
אוהבי בצינעה |כך השקיע הקב"ה חמה שלא בעונתה
בשביל לדבר עם יעקב אבינו בצינעה|....

On his journey to Ḥaran Jacob came to a certain place and spent the night there because the sun had set. It was there that God appeared to him in a dream. The rabbis explain that God caused the sun to set before its proper time, because he wished to speak with Jacob in privacy. This idea is illustrated in a parable. A king's friend used to visit the king occasionally. The king would order the lamps dimmed so they could speak in private. The parable explains why God wanted to speak to Jacob at night, but one does not know on what basis the darshan concludes that God set the sun earlier than usual. In Ms. Vatican 30[1] we read: רבנן אמ כיבה השמש מלמד שהשקיע הקבה חמה שלא בעיתה בשביל לדבר עם אבינו יעקב בצינעה. From this reading it is apparent that the darshan combined the words כי בא to form the verb כיבה ("extinguish, darken").

The parable is more than an artistic composition designed to clarify an idea brought about by scriptural passage; it is also linked with the verse by a literary umbilical cord. The parable portrays the king ordering the lights put out (ככו הפניסים) by reading כיבה השמש("He put out the sun").[1]

The humor in this midrash ensues from the fact that the darshan's interpretation contrasts with the plain meaning. Unlike the friend who visited the king, Jacob had no choice in the matter. When scripture states ויפגע במקום[2], we are told that Jacob ran up against a wall,[3] following which God set the sun, thus making further travel virtually impossible. Jacob thus had little choice in the matter and so we read וילן שם ("and he spent the night there").

[1] Ms. Vatican 30 (p. 116a).

[2] Schorr reads פגע as Greek πάγος ("a mountain peak, a rocky hill"). See Schorr, *Heḥaluts*, Book 12, p. 26.

[3] Compare the language ביקש לעבור in the present midrash with Genesis Rabba 85:8 אמר ר' יוחנן ביקש לעבור וזימן לו הקב"ה מלאך....

וייקץ יעקב משנתו ויאמר אכן יש ה' במקום
הזה ואנכי לא ידעתי (בר' 16:28).

ויקץ יעקב משנתו ר' יוחנן אמר ממשנתו.

G. R. 69:7
T. A. 796, 3

Jacob's dream at Beth-el is the Bible's first detailed description of someone's nocturnal fantasy.[1] Jacob saw a stairway stretching up to heaven with angels ascending and descending. In the dream, God appears and tells him, "Behold, I am with you and will keep you in all (places) to which you go, and I will bring you back to this land...."[2] When he awakens, Jacob realizes that the place is special, and thus makes a vow: "...if God will be with me, and keep me in this way that I go... so that I will return to my father's house in peace, then the Lord shall be my God."[3] The conditions of the vow are almost identical to what God promised him in the dream.

Among the comments to Genesis 28:16, ויקץ יעקב משנתו ("And Jacob awoke from his sleep"), we find the interpretation of R. Yoḥanan. His comment consists of only one word ממשנתו which is obviously a play on the Hebrew משנתו ("from his sleep").

Maharzav notes that when other people awaken from a dream we read, "so-and-so awoke," without the words, "from his sleep."[4] Although this does explain why R. Yoḥanan comments on this word, it does not clarify what the interpretation means. Matanot Kehuna, apparently understood ממשנתו as meaning "from his Mishnah." He explains that Jacob achieved an elevated state of prophecy through his studies.[5] Albeck, in agreement with Matanot Kehuna, explains that while God communicates with heathen prophets only through dreams, He speaks with the prophets of Israel (which includes Jacob) directly. Although God spoke to Jacob in the privacy of the night, one need not assume that Jacob dreamt - on the contrary, he was awake. Albeck explains R. Yoḥanan's comment as meaning "that he (Jacob) awoke from his Mishnah and Talmud (studies) that he received from the Shekhinah."

The difficulty with these explanations is that they deny the plain meaning of Genesis 28:12, "And he dreamed." To avoid this contradiction this writer suggests that R. Yoḥanan's pun on ממשנתו should be pronounced mimishneto[6] meaning from its repetition. According to this reading Jacob awoke after the same dream had been repeated. This indicated that it was no ordinary dream, and he therefore made a vow conforming to what God had promised him in the dream. There is a passage in B. Berakhot 55a, also by R. Yoḥanan which supports this reading: ואמר ר' יוחנן ג' חלומות מתקיימין...ויש אומר אף חלום שנשנה שנאמר ועל השנות החלום וגו' ("R. Yoḥanan said, 'Three dreams come true....' Some say, 'Even a dream which is repeated, as it says, "And as for the repetition of the dream...."'"). R. Yoḥanan's pun משנתו - ממשנתו was meant to reveal to us, albeit by a hint, how Jacob knew that this was no ordinary dream.

---

1. The first mention of a dream describes God speaking to Abimelech

about Sarah (Genesis 20:3-7).

2. Genesis 28:15.

3. Genesis 28:20, 21.

4. See Genesis 41:7 and I Kings 3:15.

5. "From his study. He ascended to the level of prophecy; to see, while awake, the image of God."

6. Instead of a kamets under the nun, read it with a segol.

וייקץ יעקב משנתו ויאמר אכן יש ה' במקום
הזה ואנכי לא ידעתי (בר' 16:28).

ויאמר אכן יש ה' במקום הזה איכן היא השכינה G. R. 69:7
שרויה במקום הזה ולא הייתי יודע. T. A. 796, 4

Basing his explanation on Mss. Paris 149 and Vatican 30, Albeck proposes that איכן is the correct reading in the phrase איכן היא השכינה שרויה.[1] He explains that the darshan commented, "...where does the Shekhina dwell? In this place, and I did not know its place until now."

Wartsky[2] dismisses Albeck's explanation as "hypothetical and without foundation." Instead of איכן with a kamets under the kaf, Wartsky reads it with a tsereh under both aleph and kaf. He understands איכן to indicate עד כדי כך("so much so"). Thus the darshan comments "so much so was the Shekhinah present in this place and I did not know." Jacob expressed surprise that he did not immediately recognize God's presence.

Although Wartsky rejects Albeck's explanation as unfounded, support can possibly be brought from Y. Berakhot 5:5: אמר רבי אבא אמר רבי חייא בשם רבי יוחנן צריך לאדם להתפלל במקום שהוא מיוחד לתפילה. וכה אמר אכן. כאן ביחור וכאן בציבור.[3] What did R. Yoḥanan mean by the words וכה אמר אכן? Of the seventeen verses in the Bible which use אכן, only three are preceded by the words "And he said."[4] Our Genesis verse is the only one which refers to a place where God is present. Apparently R. Yoḥanan was referring to Genesis 28:16 when he stated that one must pray in a place specially suited for meditation.

The Yerushalmi continues, ר' פנחס בשם ר' הושעיה המתפלל בב"ה כאילו מקריב מנחה טהורה מה טעם כאשר יביאו בני ישראל את המנחה בכלי טהור בית ה'. R. Hoshaya, commenting on Isaiah 66:20, explains that one who prays in a synagogue is considered as though he offered a pure offering.

A third statement in the Yerushalmi, this by R. Abahu, comments on Isaiah 55:6: דרשו את ה' בהמצאו איכן הוא מצוי בבתי כנסיו' ובבתי מדרשו' קראוהו בהיותו קרוב. The words איכן הוא מצוי ("where is He found") are almost identical to those in our Genesis Rabba passage, איכן היא השכינה שרויה, which suggest that Albeck's explanation was indeed correct.

Rabbinic tradition attributes the introduction of the evening prayer to Jacob. This is based on Genesis 28:11. Extending the motif, the darshan associated the place of prayer, the synagogue, with God's presence. Jacob thus fittingly says, אין זה כי אם בית אלהים ("this is no other than the house of God").[5]

1. Ms. Vatican 60 also reads איכן (p. 260/1).
2. Wartsky, Leshon Hamidrashim, p. 58.
3. R. Yoḥanan stated, "a man must pray in a place which is special for prayer. And so he said אכן. Here for an individual and here for the community."
4. Genesis 28:16; Exodus 2:14; and I Samuel 15:32.
5. Genesis 28:17.

ויאמר להם יעקב אחי מאין אתם ויאמרו מחרן
אנחנו (בר' 4:29). ויאמר להם הידעתם את לבן
בן נחור ויאמרו ידענו (בר' 5:29). ויאמר להם
השלום לו ויאמרו שלום והנה רחל בתו באה עם
הצאן (בר' 6:29).

G. R. 70:10
T. A. 809, 5

ויאמר להם יעקב אחי מאין אתם ויאמרו מחרן
אנחנו ר' יוסי בר' חנינה פתח קרייה בגלות
ויאמר להם יעקב וגו' ויאמרו מחרן אנחנו
מחרונו שלהקב"ה אנו בורחים, ויאמר להם
הידעתם את לבן בן נחור הידעתם את מי שעתיד
ללבן עוונותיכם כשלג, ויאמר להם השלום לו
ויאמרו שלום, באי זו זכות והנה רחל בתו באה
עם הצאן הה"ד כה אמר ה' קול ברמה נשמע נהי
בכי תמרורים רחל מבכה על בניה וגו' מנעי
קולך מבכי וגו' כי יש שכר לפעולתך וגו'
(ירמיה לא טו טז).

R. Jose interprets Genesis 29:4-6 as a reference to the Exile. Only the words והנה רחל בתו באה עם הצאן (Genesis 29:6) are linked with a proof text. In Jeremiah 31:15, 16 God tells Rachel to stop crying, for her children will return from the Exile. Apparently the darshan understood the word flock (צאן) in the phrase, "Rachel, his daughter, comes with the flock," as referring to those exiled.[1]

R. Jose interprets the proper noun חרן in Genesis 29:4 ויאמרו מחרן אנחנו as meaning that they fled from God's wrath (מחרונו שלהקב"ה). The interpretation is not explained; however, a similar midrash, Genesis Rabba 68:13, sheds light on R. Jose's words. ר' יהושע בן לוי פתח קריא בגליות...וילך חרנה כמה דאת אמר הוגה ה'

ביום חרון אפו (איכה א יב). The verse cited, Lamentations 1:12, describes God's anger (חרון אפו) when He punished Israel, and is coupled with the name Ḥaran.[2]

The darshan also interprets Jacob's question, "Do you know Laban (לבן) the son of Nahor?" as meaning, "Do you know who in the future will make your transgressions white (ללבן) as snow?" This interpretation is reminiscent of Isaiah 1:18 "...though your sins be like scarlet, they shall be white as snow...." Isaiah warned the people that if they did not repent they would suffer destruction.

---

1. Compare Jeremiah 23:3 ואני אקבץ את שארית צאני מכל הארצות אשר הדחתי אתם שם ("And I will gather the remnant of My flock out of all countries into which I have driven them").

2. Genesis 28:10.

ויהי כשמע לבן את שמע יעקב בן אחתו וירץ
לקראתו ויחבק לו וינשק לו ויביאהו אל ביתו
ויספר ללבן את כל הדברים האלה (בר' 13:29).

G. R. 70:13
T. A. 812, 9

ויהי כשמע לבן וגו' אמר אליעזר פסול הבית היה
וכת' ביה ויקח העבד עשרה גמלים (בראשית כד י),
זה שהוא אהובו שלבית על אחת כמה וכמה, וכיון
דלא חמא אפיסטקיתיה ויחבק לו אמר דילמא דינרין
אינון ויהבין בחרציה, כיון דלא אשכח כלום
וינשק לו אמר דילמא מרגלין אינון ויהבין
בפומיה, אמר ליה מה את סבור ממון אתית טעין,
לא אתית טעין אלא מלין ויספר ללבן את כל
הדברים האלה.

This midrash,[1] based on Genesis 29:13, is a composite of two different approaches; this is apparent from the use of both Hebrew and Aramaic. We shall be concerned with the Aramaic section since it incorporates the lone Greek word אפיסטקיתיה. In order to understand the technique of the midrash one must first understand why it was necessary to use a Greek word instead of its corresponding Aramaic term. Before attempting to answer this, however, the meaning of אפיסטקיתיה must be determined.

In the other midrashic compilations, which reproduce this passage, there is apparently the same difficulty in understanding the word אפיסטקיתיה; it is either substituted with what is assumed to be its equivalent or is ignored altogether.[2] Theodor identifies אפיסטקיתיה as the Greek ὀψοθήκη , meaning a knapsack. Most of the Rabbinic dictionaries concur with this definition.[3] The problem with this identification is that none of the manuscripts reflect a spelling in which a letter vav would appear to correspond to either of the two omicrons in the Greek ὀψοθήκη.[4]

The word אפיסטקיתיה may instead be a transliteration of the Greek word ἐπισιτικά - meaning provisions of food - with the Aramaic third masculine singular suffix יה-. The spelling of ἐπισιτικά better reflects the vocalization of אפיסטקיתיה than the other Greek term. Even assuming that the correct meaning has been established, this still does not explain why the darshan resorted to its Greek rather than Aramaic equivalent.

To answer this one must examine the structure of the midrash. According to the Genesis verse, Laban performed four specific actions: "and he ran toward him, and embraced him, and kissed him, and brought him to his house." These are expounded in order to reveal Laban's actual intentions. The words "and he embraced him" are interpreted as Laban's attempt to discover whether any dinarim were concealed under Jacob's clothing. The next phrase "and he kissed him" is explained as Laban's manner of determining whether Jacob hid pearls in his mouth. There is no comment to the words, "and he brought him to his house." Based on this method of analysis, one should expect to find the first phrase, "and he ran towards him," with an appropriate comment before the words, "and he embraced him." It is suggested that we do have a comment in the words וכיון דלא חמא אפיסטקיתיה, but the phrase being interpreted - "and he ran towards him" - is missing from the text.

The absence of these words may be explained according to Krauss' definition of אפיסטקיתיה . Unlike the other attempts to identify it as a noun, Krauss assumed it to be the verb ἐπέστειξε with the suffix יה- .[5] Although agreeing with Krauss' identification of the verb, this writer suggests a change of tenses from the aorist form to the imperfect ἐπέστειχε , whose transliteration would more closely approximate the Hebrew אפיסטקיתיה.[6] As a verb then אפיסטקיתיה would mean, "he was going toward him." This of course does not completely correspond to the Hebrew, since the notion of running is missing, but it does reflect the idea of Laban's going out to meet Jacob. Thus we have a reference, albeit indirect, to the missing words "and he ran towards him."

We now have two possible identifications for אפיסטקיתיה : based on the noun ἐπισιτικά, it means "his provisions;" based on the verb ἐπέστειχε , it means "he was going towards him." Not only are both definitions compatible; they are also synergistic. The darshan probably commented as follows: Why does scripture say that Laban ran to meet Jacob? If we paraphrase the Hebrew into Greek we get the word ἐπέστειχε , which in turn sounds like ἐπισιτικά. Laban ran towards Jacob because of his provisions. He reasoned that if the servant Eliezer brought gifts, then Jacob should be bringing even more precious gifts with him. The darshan describes a humorous scene. Laban greedily runs to meet Jacob. Not seeing anything, he embraces him to determine whether he has hidden any pearls in his mouth. Jacob had nothing but words, for as it is written "and he told Laban all these things."

1. This appeared in the Hebrew Union College Annual, Vol. 47, pp. 181-184.

2. In Midrash Haggadol it states מיד וירץ לקראתו וכיון דלא חמא עמיה כלום אמר דלמא דינרין . The words עמיה כלום are substituted for אפיסטקיתיה. Because there is a similarity between the phrases וכיון דלא חמה אפיסטקיתיה and כיון דלא אשכח כלום in Genesis Rabba, it was likely assumed that אפיסטקיתיה was analogous with כלום . See Sekhel Ṭov, Midrash Aggadah and Leḳaḥ Ṭov to Genesis 29:13.

3. In Jacob Levy's Wörterbuch, the Greek ὀψοθήκη is cited and translated Speisebehälter, Brotsack. See Jastrow, Dictionary, s.v. אפסתיק.

4. The exception, Ms. Vatican 60 records אפורסטקיתיה. This is an error if the Hebrew Letters peh and samech represent the Greek letter ψ , since nothing should separate them. Maybe the yod was elongated into a vav.

5. See Krauss, LW, p. 112.

6. The usual transliteration of the Greek letter κ is ק . The problem with ξ in the aorist is that it contains an "s" sound which is not reflected in the Hebrew. For examples of the Greek letter being transliterated with a ק , see Krauss, LW, part I, p. 100.

ויאסף לבן את כל אנשי המקום ויעש משתה
(כר' 22:29).

כל ההוא יומא הורן מכללין בה, כיון דעל G. R. 70:19
כרמשא אמר להון מהו כדין, אמ' ליה את גמלת T. A. 818, 3
חסד בזכותך, הורן מקלסין קדמיה ואמ' הי לאה
הי לאה....

The darshan explains that in gratitude for the blessings he brought them, the people who attended Jacob's wedding shouted הי לאה הי לאה - a veiled warning that he was about to marry Leah and not Rachel.[1] The comment is based on the words היא לאה in Genesis 29:25.

In comparing the manuscript traditions it would seem that the darshan portrayed the people as shouting הילייא הילייא.[2] It is somewhat peculiar that Jacob should not have been able to decipher this nonsensical sound unless it had meaning. According to the Greek dictionary, Liddell and Scott, the Greek ἀλαλαί is an exclamation of joy. Perhaps the darshan referred to this or a similar word[3] which one would expect to hear at a wedding ceremony. It seems more logical that Jacob failed to interpret the shouts of joy as a reference to Leah, than to assume that he understood הילייא הילייא as nonsensical sounds.[4]

The darshan's comment was certainly intended to be humorous. In the night, the people ululated הילייה הילייה; in the morning Jacob discovered היא לאה.

---

[1] Matanot Kehuna writes that they shouted in joy הא לאה hinting

היא לאה ("she is Leah"), which he did not sense.

2. The words היליא הילייא are found in Mss. Paris 149 and Munich 97, while Mss. Vatican 30 and Vatican 60 both read היליה הילייה.

3. The repetition of this "L" sound, formed by the tip of the tongue touching the palate behind the teeth, is still witnessed today in Arabic speaking communities.

4. See this account of Jacob's wedding night in Sefer Hayashar.

וירא ה' כי שנואה לאה ויפתח את רחמה
ורחל עקרה (בר' 29:31).

ורחל עקרה אמר ר' יצחק רחל היתה עקרו שלבית כמו — G. R. 71:2
שנ' ורחל עקרה |עיקר הבית|, אמר ר' אבא בר — T. A. 823, 6
כהנא רוב מסובים שללאה היו לפיכך עושים רחל
עקר ורחל עקרה רחל היתה עקר הבית....

In addition to Rachel, three women are described as having been barren (עקרה). Concerning Manoaḥ's wife and Sarah there is an accompanying phrase emphasizing the women's barren state.[1] In Genesis 25:21 one reads that Isaac prayed to God because Rebecca was barren.[2]

The content surrounding the statement of Rachel's barrenness differs from the aforementioned passages. Genesis 29:31 states "And when the Lord saw that Leah was hated, He opened her womb...." The verse concludes ורחל עקרה ("but Rachel was barren"). The verses following, Genesis 29:32-35, describe the birth and naming of Leah's first four sons. Only in Genesis 30:1, does scripture return to Rachel: "And Rachel saw that she bore Jacob no children...."

Apparently the darshan attributed significance to the fact that the words ורחל עקרה appear out of place in Genesis 29:31, and therefore interprets עקרהas עקר, ("principle"). The interpretation now corresponds to the narrative. Not only was Leah hated but Rachel was of primary importance. It was for her that Jacob agreed to work for Laban. For both these reasons "God opened Leah's womb."

1. In Genesis 11:30, scripture says the following about Sarah: ותהי שרי עקרה אין לה ולד ; with regards to Manoaḥ's wife (Judges 13:2) it states ואשתו עקרה ולא ילדה.

2. For a discussion of the motif describing how God carved out the womb of these barren women see Miron Lerner, "Aggadat Rut VeMidrash Rut Rabbah" (Ph. D. diss., Hebrew University, 1971), p. 135.

ותהר לאה ותלד בן ותקרא שמו ראובן כי
אמרה כי ראה ה' בעניי כי עתה יאהבני
אישי (בר' 32:29).

ותהר לאה ותלד בן וגו' אמר ר' יוסי בן חנינה G. R. 71:3
ארבע מידות נאמרו בשמות, יש שמות' נאים T. A. 824, 5
ומעשיהם מכוערין, שמותן כעורין ומעשיהם נאים,
שמותם כעורין ומעש' כעורין, |שמות' נאים ומעשי'
נאים|, שמותם נאים ומעשיהן כעורין עשו שמו
עושה ואינו עושה ישמעאל שמו שומע ואינו שומע,
שמותיהן כעורין ומעשיהם נאין אילו בני הגולה
בני בקבוק בני חקופה בני חרחור (עזרא ב נא)
וזכו ועלו ובנו בית המקדש, שמותיהם כעורין
ומעשיהם כעורים אילו המרגלים סתור (במדבר יג
יג) סתור בר סתורין גדי (שם שם יא) גדין ומרדין,
שמותיהן נאים ומעשיהם נאים אילו השבטים ראובן
ראו בן הבנים שמעון שומע בקול אביו שבשמים,
אמר ר' יוסי בר חנינה אין שמות השבטים עבור
להם אלא חפות להם.

The naming of Reuben and Simeon gives R. Jose b. Ḥanina the opportunity to examine the relationship between one's name and personal conduct. Whereas Reuben, Simeon, Esau and Ishmael all have pleasant names, the latter two, in sharp contrast with the former, committed nefarious deeds. Esau's name (עשו) suggests that he does (עושה), yet does not do. The name Ishmael (ישמעאל) indicates that he listens or obeys (שמע), however, does not listen.

Citing Ezra 2:51 בני בקבוק בני חקופה בני חרחור , the darshan describes these people as having ugly names; yet their behavior is good.[1]

The commentators differ as to why the darshan focuses on these particular names to represent שמות כוערים ("ugly names").[2] Perhaps the darshan's choice was influenced by the guttural and harsh sounds of Baḳbuḳ, Ḥaḳupa, and Ḥerḥur.

The last category, those whose deeds as well as their names are unseemly, mention two of the twelve spies who returned with an unfavorable report of Canaan. Matanot Kehuna associates the name Situr with סתירה and גיר, a bitter herb.

---

1. They returned after the first exile to rebuild the Temple.
2. Matanot Kehuna explains the names בקבוק חקופה חרחור as indicating פקפוק והכאה וגירוי מדון. Maharzav explains בקבוק יוצר חרש, חקופה מל' קוף וחרחר מל' לחרחר ריב או כחרחור פ' חבוא.

ותהר עוד ותלד בן ותאמר הפעם אודה את ה'
על כן קראה שמו יהודה ותעמד מלדת (בר' 29:
35).

G. R. 71:5
T. A. 828, 3

...רחל תפסה פלך שתקנות ועמדו כל בניה
בעלי מסטירין, בנימן ישפה (שמות כח כ) יש
פה, יודע במכירת יוסף ואינו מגיד, שאול
ואת דבר המלוכה לא הגיד לו (ש"א י טז),
אסתר אין אסתר מגדת מולדתה (אסתר ב כ).

This passage exemplifies the view that the qualities of the Patriarchs and Matriarchs may be observed in their descendants.[1] Rachel knew of Laban's deception, yet she remained silent when Leah was given to Jacob in her stead. This same silence characterizes Saul and Ester, both of the tribe of Benjamin, Rachel's younger son.

Since Benjamin likely knew that his brothers had sold Joseph into slavery, the darshan attributes the same silence to Benjamin which characterized his mother. Since there is no text supporting this claim, however, the darshan explains that the stone in the priest's breastplate ישפה ("jade"), which designates the tribe of Benjamin, reads יש פה ("there is a mouth") if bisected. In other words, although Benjamin knew the truth about Joseph, he remained silent.

The irony of this interpretation is that Benjamin does not open his mouth once in the entire book of Genesis. The closest Benjamin comes to making a sound is in Genesis 45:14 where he wept upon learning that Joseph was alive. The darshan, by using the pun יש פה/ישפה, was commenting tongue in cheek. Benjamin may have had a mouth but he never talked.

1. When Joseph's cup was found in Benjamin's sack, the darshan comments (Genesis Rabba 92:8) אמ' ליה מה גנבה בר גנבתה . The brothers accused Benjamin of being a thief like his mother Rachel, who stole Laban's idols.

ותאמר רחל נפתולי אלהים נפתלתי עם אחתי גם
יכלתי ותקרא שמו נפתלי (כר' 8:30).

G. R. 71:8
T. A. 832, 2

ותאמר רחל נפתולי אלהים נפתלתי וגו' נופתי
פיתיתי תיליתי אחותי עלי, אמר ר' יוחנן
נימפה היה לי לעשות לפני אחותי, אילו שלחתי
ואמרתי לו תן דעתך שהן מרמים כך לא היה
פורש, אלא אמרתי אם איני כדיי ליכנות העולם
ממני יכנה מאחותי, פיתולייה לא דידי הויין,
כלום הלך יעקב אצל לבן אלא כשבילי, עצמו
נופת לא שלי הוא דברי תורה שנ' נופת צופים
(תהלים יט יא) יהו נאמ' כחלק נפתלי.

Theodor explains that the first letters of the words נופתי פיתיתי תיליתי are derived from the name נפתלי.[1] Yefe To'ar explains the first word - נופתי - in light of Proverbs 7:17 נפתי משכבי ("I perfumed my bed"). He writes that Rachel was prepared to become Jacob's bride but was superseded by her sister. Theodor suggests that פיתיתי refers to how Rachel persuaded Leah to marry Jacob when she gave her certain objects by which he would assume her to be Rachel.[2] Yefe To'ar understands the third word תיליתי to describe how Rachel elevated her sister above her, and remained silent while Leah married Jacob.

R. Yoḥanan portrays Rachel as musing how, if she wanted to, she could have warned Jacob of the deception and have consequently stopped the marriage. Rachel, however, decides that if she is not worthy to bear children then her sister should marry Jacob; therefore she acquiesed. Theodor identifies נומפי as the Greek loan word νύμφε, which the darshan associated with the name Naphtali.[3]

The comment beginning with the word [4] פיתולייה(also a play on Naphtali), depicts Rachel as considering how the twisting of events[5] and circumvolutions which brought Jacob to Laban were done for her. The final explanation links the word נופת in Psalm 19:11 -מדבש ונופת צופים- with Naphtali's name, explaining that the words of Torah are sweeter than honey and the honeycomb. Matanot Kehuna connects this interpretation with Naphtali's blessing -הנותן אמרי שפר(Genesis 49:21).[6]

The darshanim base their understanding of the name Naphtali on Rachel's words נפתלתי עם אחותי גם יכולתי , generally understood to mean that Rachel wrestled with her sister and prevailed. The comments, especially that of R. Yoḥanan, describe how Rachel could have warned Jacob of the ruse and stopped the marriage. I suggest the rabbis interpreted גם יכולתי as meaning, also I was able; i.e. able to marry Jacob before Leah. Where scripture describes Rachel as envying her sister,[7] the rabbis portray a different personality. Rachel wants Leah to marry Jacob saying "if I am not worthy that the world should be built up through me, then may it be built from my sister."

1. It seems that the darshan coupled each of the first three consonants in נפתלי with the consonant immediately following, as the basis of these words.
2. Albeck rejects this explanation since only B. Megilah 13b describes Rachel giving Leah objects of identification. Albeck reads פתיתי

(without the first yod) explaining that Rachel wanted to defer to Leah and help her marry Jacob.

3. Compare B. Rosh Hashana 26a and Exodus Rabba 36:1. See Aruch, s.v. נמפה and Krauss, LW, s.v. נינפי . Schorr, Heḥaluts, Book 12, p. 67 identifies נמפה as νυμφεῖα .

4. Theodor notes that the words דבר אחר should have preceded this comment.

5. Jastrow translates פיתולייה as turn of events, vicissitudes.

6. Commenting on this verse we read in Genesis Rabba 97: הנותן אמרי שפר שהיה לשונם שלשבט נפתלי בחורה מתוקים כדבש. Sifrei Deuteronomy 355 commenting on Deuteronomy 33:23 ומלא ברכת ה' explains this as referring to the Bet Din of Ṭiberius which was Naphtali's possession.

7. Genesis 30:1.

ותאמר לאה בגד ותקרא את שמו גד (בר' 11:30).

G. R. 71:9
T. A. 833, 3

ותאמר לאה בגד אתא גדה דביתה, אתא גדה
דעלמא, בא מי שעתיד לגדר משתיתן שלאומות.
נמנו אליהו משלמי, ר' לעזר אמר מבנימן
ויערישיה ואליה וזכרי בני ירוחם (דה"א ח כז)
כל אלה בני בנימן, ר' נהוראי אמר מגד הה"ד
ויען אליהו התשבי מתושבי גלעד וגו' (מ"א יז א),
אמר ליה ר' פליפי לר' נהוריי מה חמית למימר
כן, אמר ליה דכת' ויהי להם גבול יעזר וכל
ערי הגלעד (יהושע יג כה), מה מקיים ר' אלעזר
קרייה דר' נהוריי מתושבי גלעד, מיושבי לשכת
הגזית, ומה מקיים ר' נהוריי קרייה דר' אלעזר
ויערישיה ואליה, אלא מדרשות הן, בשעה שמרעיש
עולמו אליהו מזכיר זכות אבות בני ירוחם והקב"ה
מתמלא רחמים על עולמו....

The traditional reading of בגד in Genesis 30:11 is בא גד ("fortune comes"). The darshan elaborates, commenting that "the fortune of the house has come; the fortune of the world has come; he has come who will cut down[1] the nations' foundations." Jastrow explains that this refers specifically to the destruction of idolatry;[2] however, there is little reason not to suppose that the darshan meant the nations' foundations.[3]

The next passage records a dispute between R. Leazer and R. Nehorai as to which tribe Elijah traced his lineage. R. Leazer, cites I Chronicles 8:27 ויערישיה ואליה וזכרי בני ירוחם which mentions the name Elijah among the descendants of Benjamin. R. Nehorai cites I Kings 17:1 ויען-אליהו התשבי מתושבי גלעד-which, in conjunction with Joshua 13:25, indicates that Gilead is a part of Gad's inheritance and therefore Elijah was from Gad.

R. Leazer refutes R. Nehorai's proof text by explaining that גלעד, which means, "heap" (גל) and "witness" (עד), refers to the Hall of Hewn Stones where the Sanhedrin convened. R. Nehorai interprets R. Leazer's verse allegorically, explaining that when God will shake (ויערישה-שמרעיש) His world, Elijah will mention (וזכרי-מזכיר) the merit of the ancestors. God will thereby be filled with compassion (ירוחם- רחמים) for His world.[4] By interpreting each other's verse, both rabbis refute them as proof texts, leaving the question of Elijah's lineage unsolved.[5]

1. In the Aruch, s.v. גר IV, commenting on this midrash we read בא מי שעתיד לגדר משתיתן של אומות פי' כגון גדר אילנא. (דניאל ד' י"א כ).

2. Identifying the verb גדר Jastrow translates, "he has come who is destined to level the fastnesses of the nations (idolatry)," whereas with the word משתית he translates the same phrase, "he is coming who is destined to cut down the foundation (idolatry) of the gentiles (Elijah the Gadite)."

3. Compare Ezekiel 30:4 ובאה חרב במצרים...ולקחו המונה ונהרסו יסודותיה.

4. See Malachai 3:23, 24.

5. The passage continues with the rabbis being unable to resolve this

issue until Elijah himself reveals that he is a descendant of Benjamin. Thus is the dispute settled.

ותאמר לאה זבדני אלהים אתי זבד טוב הפעם
יזבלני אישי כי ילדתי לו ששה בנים ותקרא
את שמו זבלון (בר' 20:30).

G. R. 72:6
T. A. 844, 1

ותאמר לאה זבדני אלהים אתי זבד טוב הפעם
יזבלני אישי השדה זו כל זמן שאת מזבלה
ומעדרה היא עושה פירות.

Since Leah was hated, God made her more fruitful than her sister. Leah felt that Jacob would be drawn closer to her were she to give birth to sons. When Reuben is born she says, "now therefore my husband will love me."[1] At Levi's birth she states, "Now this time my husband will be joined to me."[2] Her sixth, and last son she named Zebulun because הפעם יזבלני אישי כי ילדתי לו ששה בנים ("this time my husband will dwell with me, because I bore him six sons").

In scripture the root זבל means to dwell,[3] while in Rabbinic Hebrew it means manure. Based on this second meaning the darshan explains that when you fertilize and cultivate a field it produces fruit.[4] The symbolism is apparent. The field refers to the woman, while the fruit is her offspring.

The two meanings - to dwell and to fertilize - inspire the darshan to create a humorous midrash. After bearing six sons Leah hopes that Jacob will want to dwell with her. She does not speak of love, as when Reuben was born. The darshan interprets her words יזבלני אישי to mean, my husband fertilized me כי ילדתי לו ששה בנים, therefore

I bore him six children. Jacob dwelt with Leah for at least enough time to beget him six children.

1. Genesis 29:32.
2. Genesis 29:34.
3. See Isaiah 63:15; I Kings 8:13; II Chronicles 6:2; Habakkuk 3:11.
4. Compare Genesis Rabba 46:2.

ואחר ילדה בת ותקרא את שמה דינה (בר' 30:
21).

G. R. 72:6
T. A. 845, 3

...אמר ר' חנינה בן פזי אמהות נביאות היו
ורחל היתה מן האימהות, יוסף ה' לי בנים
אחרים לא נאמר אלא בן אחר אמרה עוד אחד
עתיד להעמיד ולווי יהיה ממני, אמר ר' חנינה
נתכנסו אימהות ואמרו דיינו זכרים תפקד זו.

R. Ḥanina explains that Rachel, and the other Matriarchs were prophetesses, and that therefore when naming Joseph she could say "the Lord shall add to me another son." While Jacob's wives knew that they were destined to bear him twelve sons, they did not know the precise number each would bear.[1] Zebulun was Jacob's tenth son, and so when Rachel bore Joseph she knew that one more son was to be born.

Leah gave birth to a girl after Zebulun, and called her Dina; however no explanation accompanies this name. In B. Berakhot 60a an explanation is provided. ואחר ילדה בת ותקרא את שמה דינה מאי ואחר אמר רב לאחר שדנה לאה דין בעצמה ואמרה י"ב שבטים עתידין לצאת מיעקב ששה יצאו ממני וארבעה מן השפחות הרי עשרה אם זה זכר לא תהא אחותי רחל כאחת השפחות מיד נהפכה לבת שנא' ותקרא את שמה דינה. The comment explains that Leah calculated (דנה) the number of sons each woman would bear to Jacob. Realizing that if this next child were to be a male that Rachel would only bear one son, the embryo immediately changed sexes to become female, and thus Leah named her דינה.

In our Genesis Rabba passage R. Ḥanina interprets the name Dina differently. He describes how the three Matriarchs gathered together, and said דיינו זכרים we have had enough males, visit this one (Rachel). The word דיינו is derived from דינה . The image R. Ḥanina portrays is quite amusing. The fact that the women said דיינו, caused the sex of Leah's child to change to female, thus assuring that Rachel would bear another son.

1. In Genesis Rabba 71:4 concluding the parable one reads כך לפי שהיו אמהות סבורות שזו מעמדת שלשה וזו שלשה וזה שלשה כיון שילדה בן רביעי אמרה הפעם אודה את ה'.

וענתה בי צדקתי ביום מחר כי תבוא על שכרי
לפניך כל אשר איננו נקד וטלוא בעזים וחום
בכשבים גנוב הוא אתי (בר' 33:30).

G. R. 73:9 וענתה בי צדקתי אמר ר' יהודה בר' סימון כת'
T. A. 852, 7 אל תתהלל ביום מחר (משלי כז א) ואת אמרת
וענתה בי צדקתי ביום מחר, מחר בתך יוצאת
ומתענה שנ' ותצא דינה וגו' (בראשית לד א).

Jacob stipulates that Laban pay him only the speckled and spotted sheep and goats of the herd as recompense for his work. Almost defiantly he concludes וענתה בי צדקתי ביום מחר ("so shall my righteousness answer me tomorrow"). The darshan notes that according to Proverbs 27:1 אל תתהלל ביום מחר ("do not boast of tomorrow") Jacob should have kept silent. The inauspicious words from Proverbs are realized when Dina, his daughter, is ravished and humbled.

Numerous misfortunes were destined to plague Jacob: the death of Rachel; Reuben having illicit relations with Bilha; the sorrow he endured while believing Joseph was dead; the painful decision to send Benjamin to Egypt. Of all these tragedies why did the darshan select the episode concerning Dinah?[1] Apparently the darshan saw something in the humiliation of Dinah which reflected on Jacob's boastful words. The verse from Proverbs, "do not boast of tomorrow" corresponds with Jacob's words, "my righteousness shall answer me tomorrow" because the word "tomorrow" appears in both verses. The darshan explains "tomorrow your daughter will go out and will be humbled," citing the beginning words of Genesis 34:1, "And Dinah went out." The next verse concludes, "and he (Shekhem) took her and lay with her, and humbled her (ויענה)." It is suggested that the darshan linked the word ויענה (ענה) with Jacob's own words וענחה בי (ענה).[2]

The rāpe of Dina was chosen because the darshan saw the almost indredible irony between Jacob's words and the description of Dina being humbled. Jacob was sure that his righteousness would answer him. He was answered, but not as he expected.

---

1. When Simeon and Levy exact revenge on behalf of their sister, Jacob (Genesis 34:30) appears more concerned about his personal standing among the surrounding peoples.
2. This writer noticed that Maharzav came to the same conclusion.
3. See Isaac Gottlieb, "Language Understanding in Sifre Deuteronomy," (Ph. D. diss., N. Y. U., 1972), p. 129.

ויאמר לבן הן לו יהי כדברך (בר' 34:30).

G. R. 73:9
T. A. 853, 2

ויאמר לבן הן לו וגו' אמר ר' חייה רבה כל
דבר ודבר שהיה לבן מתנה עם יעקב היה חוזר בו
עשרה פעמים למפרע הן לא....

When Jacob asked for the spotted and speckled animals of the flock as payment, Laban wholeheartedly agreed with the words, הן לו יהי כדברך ("Behold, it might be according to your word"). This would be small payment for the twenty years of work. When Jacob returned with so many spotted sheep and goats, Laban was displeased.[1] The fact that he cheated Jacob all those years, changing his salary ten times,[2] was now inconsequential.

The darshan interprets the words הן לו (Genesis 30:34) as הן לא ("yes, no")[3] describing how Laban first agreed to a set salary and then reneged on his word. The interpretation of Genesis 30:34 is quite amusing. According to the plain meaning, Laban is only too willing to settle the question of wages as Jacob requested. By reading הן לו, as "yes, no," the darshan shows that Laban equivocated even when it appeared to be to his advantage.[4]

---

1. Genesis 31:2.
2. Genesis 31:7.
3. On the basis of the printed edition which only records Matanot Kehuna correctly explained this midrash.

4. This midrash is duplicated in Genesis Rabba 74:3 and 74:11, where mention is made of Jacob's salary being changed ten times. Since this midrash is based on the pun הן לא- הן לו, the present passage is the original.

ויאמר להן ראה אנכי את פני אביכן כי איננו
אלי כתמל שלשם ואלהי אבי היה עמדי (בר' 31:5).

G. R. 74:3
T. A. 859, 3

ויאמר להן ראה אנכי וגו' ואלהי אבי היה עמדי
עמדי סמכי.

When Jacob awoke from his dream at Beth-el he vowed אם יהיה אלהים עמדי , "if God will be with me, and will keep me in this way that I go, and will give me bread to eat and clothing to wear...."[1] From this verse, the idea of God being with Jacob means supporting his basic needs, such as food and clothing, and protecting him on his journey.

In Genesis 31:5, Jacob tells Rachel and Leah that although Laban is no longer favorably disposed towards him, ואלהי אבי היה עמדי ("but the God of my father has been with me"). The darshan interprets עמדי as עמודי[2] ("my pillar") which by extension indicates support. The abstract concept of God being with Jacob is interpreted in concrete terms; God supported Jacob just as was stipulated in his vow. In Genesis 31:9 one reads "and God took from your father's cattle and gave it to me." Were it not for God, Laban would have stolen everything from Jacob, leaving him with neither food nor clothing.

1. Genesis 28:20.
2. See Minḥat Yehuda.

ועתה הלך הלכת כי נכסף נכספתה לבית אביך
למה גנבת את אלהי (בר' 30:31).

G. R. 74:8
T. A. 865, 9

ועתה הלך הלכת כי נכסף נכספתה איתחמרת למה
גנבת את אלהי, אמר ר' אייבו כיון ששמעו
השבטים כן אמרו בושנו בך לבן אבי אמינו
שבעת זקנותך את אמ' למה גנבת את אלהי.

There are two comments to Genesis 31:30 in our Genesis Rabba passage. The first is a single Aramaic word איתחמרת which translates the term נכספתה ("you longed, desired") in the Genesis verse.[1] In the second comment, R. Ayibu explains how the tribes of Israel were embarrassed when they heard Laban, their mothers' father say, "Why did you steal my gods?" If they were gods how could they be stolen?!

It seems to me that the darshan must have had a reason for focusing attention on this feeling of embarrassment. The root כסף in Aramaic implies embarrassment or shame, and the Targum uses it to translate the Hebrew נכלם ("ashamed").[2] I suggest that whereas the Aramaic איתחמרת parallels the Hebrew נכספתה in the first comment, R. Ayibu interpreted נכסף נכספתה , reading it as Aramaic, to explain the shame they felt when Laban said, "Why did you steal my gods?"

1. Targum Onkelos translates חמרתא.

2. See the Targum to Numbers 12:14 and Psalm 74:21.

וישכם לבן בבקר וינשק לבניו ולבנותיו ויברך
אתהם וילך וישב לבן למקמו (בר' 32:1).

וישכם לבן בבקר וינשק לבניו ולבנותיו ויברך G. R. 74:16
אתהם אמר ר' אייבו דוויים וכפויים היו ולא T. A. 875, 3
היו מפרינים אלא בפה הה"ר וילך וישב לבן למקומו
חזר לדויו, מלמר שנכנסו לסטין בביתו והיו
מקרקרים כל הלילה.

Genesis 32:1 states "And Laban rose up early in the morning and kissed his sons and daughters, and blessed them; and Laban departed and returned to his place." The midrash to this verse is composed of two comments. R. Ayibu, noting that there is no mention of gifts given to the daughters or the grandchildren, explains that they were miserable and poverty stricken and so he endowed them only with words. Theodor explains that R. Ayibu's words come as a comment to Genesis 24:60 ויברכו את רבקה, and are duplicated here. This explains why the subject is in the plural when one would expect the singular.[1]

The second comment is considerably more difficult to understand. The darshan describes how robbers entered Laban's house and created havoc throughout the night. Albeck notes that an almost identical comment-מלמר שנכנסו ליסטים לתוך ביתו והיו מקרקעים בו כל הלילה-is found in Genesis Rabba 64:9. This comment describes Abimelech's return to Gerar. Albeck concludes that the comment originally came as an interpretation to the name Gerar, and was duplicated in our present passage. Although this may be true, it does not explain why the redactor saw fit to duplicate the comment to this particular verse.

The motif of robbers or Satan bringing about turmoil and disorder is reflected in Genesis Rabba 38:7, which is a comment on Genesis 11:2: "And they dwelt there." וישב שם אמר ר׳ יצחק בכל מקום שאת מוצא ישיבה השטן קופץ, אמר ר׳ חלבו בכל מקום שאת מוצא נחת רוח הסטן מקטרג, אמר ר׳ לוי בכל מקום שאת מוצא אכילה ושתייה ארכיליסטים מקרטע. R. Levi associates the appearance of the chief robber with eating and drinking. The other darshanim see Satan as coming forth when there is tranquility and dwelling (ישיבה).

The idea that ישיבה ("dwelling") portends misfortune is illustrated by R. Yoḥanan in B. Sanhedrin 106a: אמר רבי יוחנן כל מקום שנאמר וישב אינו אלא לשון צער שנא׳ וישב ישראל בשטים ויחל העם לזנות אל בנות מואב וישב יעקב בארץ מגורי אביו בארץ כנען ויבא יוסף את דבתם רעה אל אביהם ונאמר וישב ישראל בארץ גשן ויקרבו ימי ישראל למות.... Based on the aforementioned passages this writer would suggest that the darshan reads וישב ("and he returned") as וישב ("and he dwelt") thus indicating that imminent disaster was awaiting Laban. Robbers entered the house bringing destruction[2] throughout the night.

In Genesis 31:29 Laban says to Jacob "It is in my power to harm you...." The darshan describes Laban as crushed and impoverished - unable to give more than a blessing. He returns home and robbers attack him all night. The Laban who pursues and overtakes Jacob is not the Laban whom the darshan describes as crushed and miserable.

1. Albeck suggests that the plural subject refers to Laban and his brothers who pursued Jacob (Genesis 31:23). In view of Theodor's explanation, I see no need to explain the discrepancy in our midrash between the singular subject in the verse (ויכרך אתהם) and the plural subject in the comment.

2. The verb קרקר is found in connection with the destruction of the Temple. See T. Ta'anit 4:10 (Leiberman's edition 3:10) and Seder 'Olam, Chapter 27 (Ratner 61b).

VIII. Vayyishlah

וילן שם בלילה ההוא ויקח מן הבא בידו
מנחה לעשו אחיו (בר' 14:32).
עזים מאתים ותישים עשרים רחלים מאתים ואילים
עשרים (בר' 15:32). גמלים מיניקות ובניהם
שלשים פרות ארבעים ופרים עשרה אתנת עשרים
ועירם עשרה (בר' 16:32).

G. R. 76:7 וילן שם וגו' עזים מאתים וגו' מיכן לעונה
T. A. 904, 6 האמורה בתורה עזים מאתים שהן צריכות תיישים
עשרים, |רחלים מאתים שהן צריכות אילים עשרים,
גמלים מיניקות ובניהם שלשים| ר' ברכיה בשם
ר' שמעון בן גמליאל (א') גמל לפי שהוא צנוע
בתשמישו לא פירסמו הכתוב אלא גמלים מיניקות
ובניהם שלשים ובנייהם שלשים, |פרות ארבעים
שהן צריכות פרים עשרה, אתונות עשרים שהן
צריכות עיירים עשרה|. ולמה נתן הגמלים באמצע,
אלא אמר לו הרי רואה עצמך כאילו את יושב על
בימה ודן ואני נידון לפניך ואת מתמלא עלי
רחמים.

With the single exception of the camel, scripture specifies the number of male and female animals which Jacob sent to Esau. R. Berekhia, in the name of R. Simeon b. Gamliel, explains this apparent inconsistency, by saying that the camel, unlike the other animals, is modest while copulating, and therefore scripture does not specify beyond their total number.

The darshan interprets ובניהם(Genesis 32:16) the camels' offspring, as ובנייהם. Matanot Kehuna explains that the reading בניהם, with the masculine suffix is problematic since male camels are not mentioned,[1] and therefore the darshan reads בנאיהם, their builders.

Henoch Yalon[2] has shed light on the popular midrash, אל תקרי בניך

אלא בוניך, showing that בוניך comes from the root בין("understand"). In his article he cites an exception which may prove helpful in our present midrash. לכאורה ראייה לפירוש בונין, לשון בנייך, מפירושו של ר' יוחנן ל'בנאים' (מקוואות ט ו): 'אלו תלמידי חכמים שעוסקים בבנינו של עולם (שבת קיד, ע"א), אבל עי' ר"ש ליברמן, תוספת ראשונים ד, עמ' יד: ר' יוחנן פירש 'בנאים' על פי נוסח הבבלי, בנוסח א"י (כ"י קויפמן ומהדורת לו) 'בנוויין', כלומר נאים, יפים.[3]

The word נאים ("comely, attractive") is used to describe proper conduct. In Sifra, Aḥare Mot, commenting on the words ושמרתם אתם (Leviticus 18:26), which refer to the laws of chastity, the comment begins אתם נאים. Considering that the subject matter of this midrash refers to the modest behavior of camels during procreation, this writer suggests that the darshan punned, reading ובניהם as ובנייהם (? ובנויהם) alluding to their comely behavior.

1. The interpretation does not focus on the fact that reference to the male camels is missing, but rather that their number is not specified. Furthermore, the spelling ובניהם instead of ובניהן, indicates that the subject includes the male camels. Perhaps the rabbis understood the Hebrew גמלים מניקות ובניהם to mean camels, milch (camels), and their offspring.

2. Ḥenoch Yalon, Studies in the Hebrew Language, (Hebrew) (Jerusalem: Bialik Institute, 1971), pp. 123-5.

3. In Isaac Katz's Geneizei Mishna, (Jerusalem: Mossad Harav Kook,

1970), p. 275 the word is pointed כַנַּוְרים (between the lines appears to be written תלמידי חכמים).

ותעבר המנחה על פניו והוא לן בלילה ההוא
במחנה (בר' 22:32).

ותעבר המנחה על פניו וגו' אף הוא הוה בעקא. G. R. 76:8
T. A. 907, 6

"Rashi," Matanot Kehuna, and Yefe To'ar understand the words אף הוא הוה בעקא ("even he was in distress") as referring to Jacob.[1] Based on Genesis 32:8, "And Jacob was greatly afraid and distressed," it seems more plausible that the midrash refers to Esau.[2] Since the darshan does not cite a proof text to support the statement that Esau was in distress, we must look for the answer in the verse itself.

Genesis 32:21 states אכפרה פניו במנחה ההלכת לפני ואחרי כן אראה פניו אולי ישא פני ("and I will appease him with the present that goes before me, and afterwards I will see his face; perhaps he will accept me"). One assumes that the beginning of verse 22 ותעבר המנחה על פניו ("and the present passed before him") refers to Jacob; but what if the darshan understood פניו as meaning Esau? Genesis 33:1 states, "And Jacob lifted his eyes and saw and behold Esau came...." No mention is made of Esau having received the gifts unless ותעבר המנחה על פניו refers to Esau.[3]

In Midrash Tehillim 18:10, commenting on the words אפפוני חבלי מות one reads רב אמר פנייא מן עקתא אנא. Krauss identifies as the Greek πονέω ("I suffer").[4] The word עקתא in this midrash is the Aramaic equivalent of פנייא.

Based on the interpretation of אפפרני (פרני) as the Greek פנייא which means עקתא in Aramaic, this writer suggests that our darshan interpreted the word פניו in the phrase ותעבר המנחה על פניו as Greek, having the meaning of trouble or disaster. This is reflected in the comment אף הוא הוה בעקא even he (Esau) was in distress.[5]

The interpretation reveals a face of Esau which he attempts to conceal. In Genesis 33:8, Esau tells Jacob, "I have much." The darshan shows that he had little.

1. "Rashi" explains that Jacob was in need of the gift he gave Esau. Yefe To'ar writes that although Jacob prayed and sent his gift, he was distressed that it might not assuage his brother's hate.
2. Albeck is of the same opinion. According to Genesis Rabba 78:12 although Esau appeared to decline Jacob's gift, his hand remained outstretched.
3. If פניו refers to Esau, this supports the view that the midrash is speaking of Esau's distress.
4. See Aruch s.v. אפפרן.
5. Schorr also identified פניו as Greek for distress.

על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה אשר
על כף הירך עד היום הזה כי נגע בכף ירך
יעקב בגיד הנשה (בר' 33:32).

G. R. 78:6
T. A. 923, 3

על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה
אמר ר' חנינה למה נקרא שמו גיד הנשה שנשה
את מקומו.

The darshan interprets נשה ("vein") as the verb נשה ("forget") explaining that it is so named because it forgot its place.

וירץ עשו לקראתו ויחבקהו ויפל על צוארו
וישקהו ויבכו (בר' 33:4).

G. R. 78:9
T. A. 926, 7

וירץ עשו לקראתו וגו' וישקהו נקוד עליו...
אמר ר' יניי אם כן למה נקוד עליו אלא מלמד
שביקש לנשכו, ויבכו זה בכה על צוארו וזה
בכה על שיניו.

The description of the meeting between Jacob and Esau is similar to the one between Jacob and Laban. Genesis 29:13 reads וירץ לקראתו ויחבק לו וינשק לו ויביאהו אל ביתו ("and he ran to meet him, and embraced him, and kissed him, and brought him to his house"). Both Esau and Laban ran to Jacob, embraced and kissed him. An important distinction is that after Esau kissed Jacob they both cried - something which does not happen in Jacob's encounter with Laban. Furthermore, the word וישקהו (Genesis 33:4) has a dot over each letter which indicates to the darshan that it is to be interpreted.

R. Yannai explains that the dots over וישקהו indicate that Esau did not intend לישקו ("to kiss him") but לישכו ("to bite him").[1] This proved painful for both of them and so they each cried.[2]

The pun, reading לישכו instead of לישקו, changes the meaning of the verse. According to the *peshat* Esau was truly happy to see his brother; he no longer hated Jacob. The darshan portrays the reunion in an entirely different light. Esau, feigning affection, runs to Jacob and hugs him, and instead of giving him a kiss on the neck, bites him as a small payment for the anguish his brother had caused him. When they separate, both are crying, and not because of love; Esau cries because his teeth hurt, and Jacob because his brother, whom he hoped had forgiven him, had just bitten him in the neck.

---

1. Ms. Vatican 60 reads אׄ רׄ יניי אם כן למה נקוד עליו אל׳ מל׳ שלא ביקש לישקו אלא לישכו ויבכו זה בכה על צוארו וזה בכה על שיניו.

2. See Minḥat Yehuda.

קח נא את ברכתי אשר הבאת לך כי חנני אלהים
וכי יש לי כל ויפצר בו ויקח (בר' 11:33).

ויפצר בו ויקח מיתחמי חזר וידיה פשיטה. G. R. 78:12
T. A. 931, 6

The traditional commentators explain the comment מיתחמי חזר וידיה פשיטה to mean that even though Esau appeared unwilling to accept Jacob's gifts, yet his hand remained outstretched. The interpretation comes as a comment to the words ויפצר בו ויקח ("and he urged him and he took it"). On what basis did the darshan portray Esau as wanting Jacob's gift?

In Genesis Rabba 50:4 commenting on the words ויפצר the darshan interpreted הכניס בם אף וצרה . As was already explained, the words אף and צרה are derived from ויפצר . In Genesis Rabba 76:8 the darshan explained אף הוא הוה בעקא even he (Esau) was in distress. If we translate the Aramaic to Hebrew it reads אף הוא היה בצרה. The words אף and צרה as noted above are associated with ויפצר .

This writer suggests that the darshan was aware of the tradition which described Esau as being in a state of distress when he met Jacob. Possibly, he interpreted ויפצר בו ויקח as אף הוא היה בצרה ויקח - even he was distressed, so he took.[1] The words מיתחמי חזר וידי פשיטה ("he appeared to refuse, yet his hand was outstretched") paraphrases, in a humorous description, Esau's pretense on the one hand, and his need for the gift on the other. The image of Esau standing before Jacob with his hand held out yet saying no, is timeless and universal.

1. Compare II Kings 5:16 ויפצר כו לקחת וימאן.

קח נא את ברכתי אשר הבאת לך כי חנני אלהים
וכי יש לי כל ויפצר בו ויקח (בר' 33:11).

G. R. 78:12
T. A. 931, 6

ר' יהודה בר' אמר מתרפס ברצי כסף (תהלים סח
לא) מתיר את הפס מתרצה בכסף.

In the previous comment, the darshan explained how Esau needed Jacob's gift in spite of his words to the contrary. R. Judah cites Psalm 68:31–מתרפס ברצי כסף–which similarly demonstrates Esau's desire for money. The darshan interprets מתרפס as two words מתיר פס ("he opened the hand");[1] and links ברצי with מתרצה (רצה). He explains that Esau opens his hand, and is appeased with silver.[2] Perhaps the darshan referred to Rome, whose leadership was appeased with gifts and tribute.[3]

[1] Compare B. Yoma 87a commenting on the word התרפס (Proverbs 6:3), אם ממון יש בידך התר לו פסת יד. Compare Resh Lakish's interpretation of ויתרוצצו in Genesis Rabba 68:31.

[2] See Jastrow, Dictionary, s.v. פס.

[3] The beginning of this verse in Psalm 68 גער חית קנה, is understood as referring to Rome. See B. Pesaḥim 118b.

יעבר נא אדני לפני עבדו ואני אתנהלה לאטי לרגל המלאכה אשר לפני ולרגל הילדים עד אשר אבא אל אדני שעירה (בר' 14:33).

G. R. 78:14
T. A. 933, 9

יעבר נא אדני לפני עבדו וגו' אמר לו מבקש את שנהא שותפים בעולמך, אמר לו יעבר נא אדני לפני עבדו, אמר לו ואינך מתירא מדוכסיי ומאפרכיי ומאיסטרטילטיי, אמר לו ואני אתנהלה לאטי להוני, להוני אני מהלך היך דאת אמר ההולכים לאט (ישעיה ח ו), כפנים כרוכות אני מהלך כמה דאת אמר הנה היא לוטה (ש"א כא י).

The darshan understands Esau's offer to accompany Jacob (Genesis 33:12) as a proposal that they share Esau's rulership in This World, on the condition that Esau will be Jacob's partner in the World to Come.[1] Jacob declines with the words, "Let my lord, I pray, pass over before his servant..." indicating that Esau should rule first.

Genesis 33:14 continues ואני אתנהלה לאטי ("and I will lead on slowly"). This is understood as an answer to Esau, who asks Jacob if he fears his military leaders. The word לאטי is interpreted in light of two verses - Isaiah 8:6 and I Samuel 21:10. The words in Isaiah, מי השלח ההולכים לאט ("the waters of Shilo flow gently"), clarify Jacob's answer: namely that he and his camp must progress gently, at a slow pace.[2]

The second explanation links the words לאטי with לוטה in I Samuel 21:10; "behold it is wrapped (לוטה) in a cloth." The darshan explains that Jacob proceeded with his face wrapped.[3]

UMI

1. See Genesis Rabba 63:7.

2. Jastrow defines להוני as, "at my ease," "slowly." He translates, "I shall walk suitably to my condition." Compare Lamentations Rabba 1:13 בקש לזרוקו בחימה קרא לו הקב"ה ואמר גבריאל גבריאל להונך שיש בהם בעלי צדקות אלו עם אלו.

3. Compare I Kings 19:13 וילט פניו באדרתו and II Samuel 19:5 והמלך לאט את פניו.

ויבא יעקב שלם עיר שכם אשר בארץ כנען בבאו
מפדן ארם ויחן את פני העיר (בר' 18:33).

G. R. 79:1
T. A. 938, 1

...וידעת כי רב זרעך וגו' (איוב ה' כה) אמר
ר' יודן לא נפטר יעקב מן העולם עד שראה ל'
ריבוא מבני בניו, תבא בכלח אלי קבר (שם שם
כו) ר' יצחק ורבנין ר' יצחק אמר תבוא בך
לכלוכית אלי קבר, רבנין אמ' תבא בכולה אלי
קבר מלא שאינו חסר כלום ויבא יעקב שלם.

The darshanim interpret Job 5:25, 26 in a way which clarifies Genesis 33:18, ויבא יעקב שלם ("And Jacob came to Shalem"). The name Shalem is understood to mean complete, which describes Jacob's life.

R. Judah interprets וידעת כי רב זרעך as an indication that Jacob will live to see three hundred thousand of his descendants! Theodor explains that R. Judah derived this by gematria; calculating the numerical equivalent of כי to be thirty and interpreting רב as רבבה (ten thousand).

R. Isaac interprets בכלח in the phrase תבא בכלח אלי קבר (Job 5:26) as two words בך ("you"), and לחלוחית/לח ("vitality").[1] Deuteronomy 34:7, describing Moses at the time of his death, states ולא נס לחה. The rabbis interpret בכלח , reading instead בכולה , which may be equated with שלם ("complete").[2] They explain that Jacob went to his grave complete, not lacking anything. It is interesting to note that this motif is found in Genesis Rabba 59:7, which comments on the words וה' ברך את אברהם בכל. The interpretation reads ושלא חסר קילרין שלו כלום.[3]

It is ironic that this Genesis verse is understood as indicating the fullness, longevity, and prosperity of Jacob's life, for it was at Shalem that Shekhem raped Dinah. Jacob says of his life that "few and bad have been the days of my life," (Genesis 47:9) - a markedly different approach from the description in this midrash.

1. The reading לחלוחית in Ms. Vatican 30 more closely resembles לח than does לכלוכית.
2. Compare Jeremiah 13:19 הגלת יהודה כולה הגלת שלומית.
3. "That his pantry did not lack anything."

UMI

ויבא יעקב שלם עיר שכם אשר בארץ כנען בבאו
מפדן ארם ויחן את פני העיר (בר' 18:33).

ר' חייא בר בא פתח אם זך וישר אתה וגו' (איוב G. R. 79:3
ח ו) אם זך וישר אתה הייתה אין כת' אלא אתה T. A. 938, 10
הא לשעבר לא היה צדיק, כי עתה יעיר עליך ושלם
נות צדקתך (שם שם) עתיד הוא להתעורר עליך
ולשלם לך כל הנאת צדקות שעשית, ולפי שכת'
ויעקב איש תם וגו' (בראשית כה כז) לפיכך ויבא
יעקב שלם.

Explaining this interpretation, Yefe To'ar distinguishes the meaning of Job 8:6, as understood in its context, from how the darshan applies it to Jacob. He writes, "for they said to Job, if in the past you were not righteous, even so God will not reduce your reward if you act righteously now ושלם נות צדקך ; He will reward you according to your measure. . . ." Concerning Jacob, who was always righteous, we read ויבא יעקב שלם - he was repayed for his righteousness and arrived safely (שלם).

The darshan applied the Job verse to Jacob (Genesis 25:27) since both verses have in common the word שלם . The comment, לשלם לך כל הנאת צדקות שעשית ("to reward you (for) all the benefits of righteous acts you performed"), is based partially on a pun, reading נות ("habitation"), in the phrase ושלם נות צדקך , as הנאת ("benefit").[1] As was noted in the previous example, the emphasis on the rewards or benefits which Jacob is described as enjoying, contrasts with the Biblical narrative.

---

[1] Compare B. Soṭah 9a אל תקרי נאוה אלא נוה תהלה.

ויבא יעקב שלם עיר שכם אשר בארץ כנען
בבאו מפדן ארם ויחן את פני העיר (בר' 33:18).

G. R. 79:4
T. A. 939, 8

הזורעים בדמעה ברינה יקצרו (תהלים קכו ה)
הזורעים בדמעה זה אבינו יעקב שזרע את הברכות
בדמעה אולי ימושני אבי (בראשית כז יב), ברנה
יקצרו (תהלים שם שם) ויתן לך האלהים (בראשית
שם כח), הלך ילך (תהלים שם ו) וישא יעקב רגליו
וגו' (בראשית כט א), ובכה (תהלים שם שם) וישא
את קולו ויבך (בראשית שם יא), נושא משך הזרע
(תהלים שם שם) שמשך זרעו ובא, בוא יבוא ברינה
נושא אלומותיו (שם שם) היידי ליה אתי טעין
עולמוי ועלמתיה ויבא יעקב שלם.

The anonymous darshan interprets Psalm 126:4-6 as referring to the significant events of Jacob's life: his blessing; leaving home; meeting Rachel; and his coming to Shalem. It is this last event which shall be examined in detail.

With the exception of the comment to Psalm 126:6 (בוא יבוא ברינה נושא אלומותיו), where it changes to Aramaic, the language of the midrash is almost entirely Hebrew. The reason for this, as Matanot Kehuna observes, is to accommodate the pun which reads אלומותיו ("his sheaves") as עולמוי ועולמתיה ("his boys and his girl").[1] According to the interpretation of נושא אלומותיו , Jacob came carrying his sons and daughter, which is to say, he came shalem ("complete").

One might conclude that the darshan, by means of this pun, cleverly associated the verse in Psalms with the Genesis verse. However, it seems to me that the interpretation is more complex. In the 37th chapter of Genesis, Joseph has a dream in which he and his brothers are symbolically represented by sheaves (אלומות).[2] The darshan, undoubtedly aware of the dream and its significance, may have seen more than a simple pun in associating אלומותיו and עולמתיה . Jacob came to Shalem carrying his sheaves. The interpretation reveals the reality of depicting Jacob's children as sheaves.

1. Compare the various interpretations of עלמות in B. 'Avodah Zarah 35b. In Mss. Munich 97 and Paris 149 the pun is even more explicitly noted by the additional phrase נושא אלומותיו קרי ביה עולימותיו.

2. See Genesis 37:7.

ויבא יעקב שלם עיר שכם אשר בארץ כנען
בבאו מפדן ארם ויחן את פני העיר (בר' 18:33).

G. R. 79:6 ויחן את פני העיר חנן את הפנים שבעיר, התחיל
T. A. 940, 6 משלח להם דוריות, ד"א ויחן את פני העיר התחיל
מעמיד (את) הטליסין ומוכר בזול הר' אמ' שאדם
צריך להחזיק טובה למקום שיש לו הנייה ממנו.

Maharzav perceives a contradiction between the beginning of Genesis 33:18, "And Jacob came to Shalem," indicating that he entered the city, and its conclusion, "and he encamped before the city," clearly stating that he did not enter. It is this contradiction, he explains, which induced the darshan to interpret ויחן as חנן ("he graced"),[1] describing Jacob as sending gifts to the prominent and wealthy of the city.[2]

A second interpretation portrays Jacob as setting up markets and selling his goods at an inexpensive price. This interpretation concludes with the maxim, "one must acknowledge[3] a place from which one derives benefit." In an addendum to Yefe To'ar, Mordechai Plongian explains that the Greek loan word הטליסין is synonymous to the Hebrew חנויות which the darshan derives from ויחן. Ḥidushei Harashash speculates that the word הנייה is also derived from ויחן, reading instead ויהן. He cites as support Genesis Rabba 65:11 which couples Proverbs 26:25 כי יחנן קולו with Genesis 27:1 ויאמר אליו הנני.

The interpretations depict a symbiotic relationship which is advantageous to both Jacob and the people of Shekhem. The narrative suggests the reverse. It was Shekhem who raped Dinah, while Jacob's sons, Simeon and Levi killed all the males of the city in revenge. Genesis 33:18-20 is neither positive nor negative in tone; it simply states that Jacob purchased land and built an altar.

1. Compare II Kings 13:23 ויחן ה' אתם וירחמם.
2. Maharzav understands פני העיר as indicating the wealthy of the city. He notes that Rashi, commenting on Genesis 41:56 והרעב היה על כל פני העיר, identifies the פני העיר as the wealthy.
3. The idiom להחזיק טובה is synonymous with להודות. See Genesis Rabba 71:4.

ותצא דינה בת לאה אשר ילדה ליעקב לראות ככנות הארץ (כר' 1:34).

G. R. 80:1
T. A. 950, 3

ותצא דינה בת לאה וגו' הנה כל המושל עליך ימשל לאמר כאמה בתה (יחזקאל טז מד) יוסי מעוניה תרגם ככנישתא דמעונאי שמעו זאת הכהנים והקשיבו בית ישראל ובית המלך האזינו כי לכם המשפט (הושע ה א) אמר עתיד הקב"ה להעמיד הכהנים בדין למה לא יגעתם בתורה, ולא הייתם נהנין מבני כ"ד מתנות, הינון אמ' לא יהבין לן |כלום|, והקשיבו בית ישראל למה לא נתתם להם כ"ד מתנות |כהונה שכתבתי בתורה|, הינון אמ' על אלין דבית נשיאה הוון נסבין כולהון, ובית המלך האזינו כי לכם המשפט שלכם היה וזה יהיה משפט הכהנים (דברים יח ג) לפיכך |לכם| עליכם מידת הדין נהפכת, שמע ר' וכעס, כפתי רמשא על ר' שמעון בן לקיש משאל בשלמיה ומפייסיה עלוי, אמר לו ר' צריכין אנו להחזיק טובה לאומות העולם שהן מכניסין מימסין לבתי תיאטריות וקרקסיות שלהם ומשחקים בהם שלא יהו יושבין ומסיחין אילו באילו ויוסי מעוניה אמר מילי אוריה ואקפדת עלוי, אמר ליה וידע הוא, אמר ליה אין, ואולפן קביל, אמר ליה אין, ואין שאילנא ליה הוא מגיב לי, אמר ליה אין, אמר ליה יסוק, סלק לגביה, אמר ליה מהו דכת' הנה כל המושל עליך ימשול לאמר כאמה בתה, אמר לו כבת כן אמה כדור כן הנשיא כמזבח כן כהניו, כהנא אמר לפום גנתה גננה, אמר ליה ריש לקיש עד כדון לא חסלת מן מפייס על חדא ואת מייתי לו חורי, עיקרו שלדבר הנה כל המושל עליך ימשול

> מהו, אמר ליה לית תורא ענישה עד דברתה בעיטא,
> לית איתא זניא עד דברתה זניא, אמ' לו אם כן
> לאה אמינו זונה הייתה, אמר להם אין לפי שכת'
> ותצא לאה לקראתו (בראשית ל טז) יצאת מקושטת
> לקראתו כזונה לפיכך כת' ותצא דינה בת לאה.

R. Jose of Maon delivered a discourse on Hosea 5:1 which insulted Rabbi[1] by attributing the blame for the priests' neglect of their study to the Nasi's house. Resh Lakish, hoping to placate Rabbi, brings R. Jose before him. R. Judah asks him to explain Ezekiel 16:44 הנה כל המושל עליך ימשל כאמה בתה. R. Jose applies the words כאמה בתה ("as the mother, so the daughter") to Leah and Dinah. Just as Leah went out, ("Leah went out to meet him") Genesis 30:16, so too her daughter, "And Dinah went out" (Genesis 34:1). The implication is that Dinah's immodesty, which resulted in her being raped, is reflected in her mother's actions when she met Jacob in the field for conjugal intimacies.

R. Jose also interprets כאמה בתה as כדור כן הנשיא ("as the generation so the Nasi"). This of course only succeeded in further angering the Nasi, since the conclusion is that the negative qualities of the people may be attributed to the Nasi. Instead of reconciling the already strained relations, R. Jose only succeeded in exacerbating the situation.

The phrase כאמה בתה and כדור כן הנשיא do not appear to be related beyond the fact that the darshan equates them. One might conclude that R. Jose did intend to insult the Nasi with or without the pretext of a Biblical verse. However, according to Ms. Vatican 60,[2] which reads

כבית כן אומה ("as the house so that nation") the house meaning בית הנשיא we can see how R. Jose derived his interpretation from כאמה כתה.

The entire story is most amusing. R. Judah was first insulted by a darshan with whom he was apparently unfamiliar, as evidenced by his questioning of Resh Lakish about R. Jose's knowledge and education. In an attempt to ease the situation the darshan is brought before R. Judah. The words which R. Judah asks him to interpret - כאמה בתה - R. Jose very skillfully puns to derive כבית כן אומה, which only serves to further anger R. Judah. Not only did R. Jose insult him to his face, but in so doing demonstrated his skill as a darshan.

---

1. R. Judah was the grandson of the famous Judah Hanasi.

2. Compare Ms. Vatican 30 כבית כן האומה. In Sokoloff's Geniza Fragments we read כבית כן האומה (p. 123). See his comment on pp. 191-2.

ותמת דברה מינקת רבקה ותקבר מתחת לבית אל
תחת האלון ויקרא שמו אלון בכות (בר' 8:35).

G. R. 81:5
T. A. 976, 8

ותמת דבורה וגו' |ויקרא שמו אלון בכות| ר'
שמואל בר נחמן אמר לשון יונית הוא אלון בכות
עד שמשמר אבלה שלדבורה באת לו בשורתה שלאמו,
הה"ד וירא אלהים אל יעקב וגו' |ויברך אותו|
מה בירכו ר' אחא בשם ר' יונתן בירכת אבילים.

Commenting on Genesis 35:8, "And Deborah, Rebecca's nurse died, and she was buried below Bet-el under an oak: and the name of it was Allon-bakhut," Ramban mentions certain problems in connection with this verse. He questions why scripture inserted it between verses 7 and 9, thereby interrupting the continuity of the narrative. Why should Jacob have mourned for his mother's nurse[1] and named a place in her honor? Also why does scripture mention Deborah's death, while remaining silent about Rebecca's death and burial? Ramban concludes that the midrash to this verse must be correct.

The darshan, R. Samuel b. Naḥman states that אלון is to be read as the Greek ἄλλον , which means "another."[2] The word בכות he reads as בכיה ("weeping"). The darshan informs us that the name Allon-bakhut alludes to weeping for someone besides Deborah - namely for Jacob's mother Rebecca. Therefore, R. Jonathan explains, when in verse 9 we read that God blessed Jacob, this was ברכת אבלים , the mourner's blessing.

R. Samuel b. Naḥman cites as a proof text that Rebecca died, verse 9, הה"ד וירא אלהים אל יעקב וגו'. How did the darshan see this as supporting his interpretation that Allon-bakhut alluded to Rebecca's death? In Ms. Vatican 60[3] the verse reads הׄ הׄ וירא אלהים אל יעקׄ עוד - instead of וגו' it concludes with עוד. This writer suggests that the darshan understood עוד ("again")[4] as an indication that God also appeared to Jacob and blessed him after Rebecca's death.

The darshan solved the problem of scripture's silence concerning Rebecca's death by two approaches. The play on words - Allon read as Greek - indicates another weeping. A careful reading of the following verse, "And God appeared to Jacob again," also suggests another time of weeping.

1. See Rashi's explanation as to why Deborah was with Jacob.
2. Rashi mistakenly explains Allon as meaning "mourning."
3. Ms. Vatican 60 (p. 302/2). The word עוד also appears in Ms. Stuttgart 32 and Yalkut Shimoni.
4. Soforno explains that עוד refers to the fact that God appeared at this place when Jacob journeyed to Ḥaran and now again on his return.

ויסעו מבית אל ויהי עוד כברת הארץ לבוא
אפרתה ותלד רחל ותקש בלדתה (בר' 16:35).

G. R. 82:7
T. A. 983, 4

ויסעו מביתאל ויהי עוד כברת הארץ אמר ר'
אליעזר בן יעקב בשעה שהארץ חלה ככברה והבר
מצוי, רבנן אמ' כבר הבר מצוי ועונת גשמים
עברה ועדיין השרב לא בא.

There are two interpretations to Genesis 35:16, both of which understand the words כברת הארץ temporally. R. Eleazer b. Jacob interprets כברת as two words: כברה ("sieve") and בר("corn"). He describes the season as the time when the earth is perforated like a sieve, and the corn or wheat is present.[1] The rabbis interpret כברת as meaning כבר ("already") and בר.[2] The rabbis fix the time later than R. Eleazer - after the rainy season when the wheat is found, yet before the heat spell.

In order to better understand the periods to which the darshanim refer, we cite the following passage by Rabban Simeon b. Gamliel, in R. Meir's name from Genesis Rabba 34:11.

חצי תשרי	ומרחשון	וחצי כסליו	זרע
חצי כסליו	וטבת	וחצי שבט	חורף
חצי שבט	ואדר	וחצי ניסן	קור
חצי ניסן	ואייר	וחצי סיון	קציר
חצי סיון	ותמוז	וחצי אב	קיץ
חצי אב	ואלול	וחצי תשרי	חום

From this chart, R. Eleazer's description of the earth being perforated and the crops appearing, would correspond to קציר ("harvest"), namely from the middle of Nisan through the middle of Sivan. After harvest comes summer (קיץ) and the hot spell, beginning at the middle of Ab. Since the rabbis explicitly state that the Sharav did not begin, while the rainy season ended, they probably were referring to קיץ , the summer.

Rashi, commenting on our Genesis verse, refers to this midrash, but adds that the plain meaning of כברת refers to distance, as in II Kings 5:19: וילך מאתו כברת ארץ. Why did the darshanim interpret כברת as referring to the time of Rachel's death?

In Genesis Rabba 78:16, which comments on Genesis 33:17, "And Jacob journeyed to Sukkot," one reads: כמה שנים עשה אבינו כביתאל ר' אבא בר כהנא אמר י"ח חדש סוכות ובית וסוכות. Theodor finds it difficult to explain why the darshan speaks of Bet-el if the verse states Sukkot. Albeck, however, suggests that Sukkot was understood as another name for Bet-el, so called because Jacob erected a Sukkah there. R. Abba b. Kahana calculates Jacob's stay in Bet-el at eighteen months,[3] which means that if he arrived there at the time of Sukkot (see Genesis 33:17) then he would have left in the middle of Nisan. According to B. Megila 17a, it took Jacob two years to return home after leaving Laban. If he had arrived in Bet-el immediately after leaving Laban, there would have been a maximum time of six months remaining before he returned home.

According to the chart, R. Eleazer's season, beginning from the middle of Nisan (harvest) would correspond to the minimum amount of time which could have passed after leaving Laban. The latter date, in the summer, would allow for a longer journey. Both periods reflect an accurate calculation in light of the tradition that Jacob spent eighteen months in Bet-el. The interpretations of כברת are not simply puns, but show the rabbis' wit in proving from the words themselves something which scripture did not explicitly state.

1. Compare this with Genesis Rabba 16:3 where the river Kvar is described as having fruit so large they cannot fit through a sieve (כברה).

2. Maharzav explains that the words לא בא in the interpretation (the Ḥamsin did not come) are derived from לבוא in the Genesis verse.

3. There are several possible explanations as to how the darshan derived the figure of eighteen months. Perhaps the darshan calculated on the basis of the words עשה סוכות (Genesis 33:17) meaning at least two sukkot, that Jacob was there for twelve months. The words ויבן לו בית ("and he built a house") suggest an additional six months, together making eighteen.

וימת בלע וימלך תחתיו יובב בן זרח מבצרה
(בר' 33:36).

G.R. 83:3 T.A. 998, 6 וימת בלע וימלוך תחתיו יובב בן זרח מבצרה
אמר ר' אבהו לבן מלכים שהיה לו דין עם אחד
ובלו מזונותיו ובא אחד וסיפק לו מזונות,
אמר המלך אין לי עסק אלא עם זה שסיפק לו
מזונות, כך אמר הקב"ה כבר היתה מלכות עקורה
מאדום ובאת בצרה וסיפקה לה מלכים אין לי
עסק אלא עם בוצרה הה"ד כי זבח לה' בבוצרה
וטבח גדול בארץ אדום (ישעיה לד ו) אמר ר'
ברכיה וטבח גדול בארץ אדום.

Rashi, commenting on Genesis 36:33, explains that Botsra is one of the cities of Moab (Jeremiah 48:28) and therefore had Yovav ben Zeraḥ not reigned after Bela', the line of succession in Edom would have been severed. R. Abahu portrays this in a parable where a prince and a second party were involved in a litigation. The prince's adversary had run out of provisions and had not a third party supplied him with food, he would have lost the case. The king seeks to settle matters with the third party whose intervention changed the outcome of the trial.

Before explaining the symbolism and how it relates to Yovav's intervention we shall examine Exodus Rabba 40:1, לעולם אל יהא אדם מניח בצרו...אמר הקב"ה אני הוא בצרן אל תניחו בצרכן ולא בצרן של אבותיכם אף אתם אל תניחו אותו דכתיב (איוב כה) והיה שדי בצריך. Jastrow defines בצר as a means of support, and translates "the Lord says, ... I am your support, give ye never up your support (faith); but also the support of your fathers...."[1]

In the parable the litigant would have lost his case to the prince had not a third party supplied him with food. Had Yovav not reigned then the line of succession in Edom would have been terminated. This writer suggests that the darshan interpreted the name בצרה, from the words יובב בן זרח מבצרה as בצר ("support"). On the basis of this word he described how the third party, (Yovav) supplied food (וסיפק לו מזונות) and therefore affected the outcome of the trial. The darshan's ingenious play on the name Botsra, which he conceals in the parable, attests to his artistic skill.

---

1. See Jastrow, Dictionary, s.v. בצר. In referring to the Exodus Rabba passage, Krupnik and Silbermann, ibid., also define בצר "means of support."

וימת בעל חנן בן עככור וימלך תחתיו הדר ושם
עירו פעו ושם אשתו מהיטכאל בת מטרד בת מי זהכ
(כר' 39:36).

G. R. 83:4
T. A. 999, 3

וימת בעל חנן בן עכבור |וגו' מהיטבאל בת מטרד
בת מי זהב| ד' לוי ור' סימון ר' לוי אמר מטיכי
אלוהות היו, מהיטכאל שהיו מטיכין עצמן לעכודה
זרה, כת מטרד שהיו מעמידין טיריות לעכודה זרה,
ר' סימון אמר מטיכי נשים היו, מהיטכאל כת
מטרד משהיו מטיכין אותה לבעלה היו טורדין אותה
מבעלה.

Rabbis Levi and Simeon differ in their interpretations of מהיטכאל and מטרד. R. Levi interprets מהיטכאל as two words - מטיכ and אל - explaining that they adorned their gods and themselves for idolatry. The second name - מטרד - he interprets as טיריות, which Theodor identifies as the Greek τύρρεις, "towers."[1] Apparently, they erected towers for their idolatrous practices. R. Simeon understands מהיטכאל כת מטרד to indicate that after they adorned a woman for her husband they expelled (טורדין) her from him.[2] Maharzav notes a similarity between this and Genesis Rabba 26:5 כי טוכות הנה אמר יורן טכת כת' משהיו מטיכים אתה לבעלה היה גדול נכנס וכועלה תחלה; a reference to ius primae noctis.[3]

Of all the names in the chronology of Edom's kings, only Hadar's wife is mentioned. It is this deviation from the expected which precipitates the interpretations. The names in and of themselves have no particular meaning. The darshanim read an expression of an alien culture into them.

1. See the Aruch, s.v. טוריה .

2. Albeck explains that the darshan read מהיטבאל as מיטיב בעל.

3. The phrase מטיבין אחה לבעלה is found in both comments. Compare Genesis Rabba 23:2.

אלוף מגדיאל אלוף עירם אלה אלופי אדום
למשבתם בארץ אחזתם הוא עשו אבי אדום
(בר' 43:36).

G. R. 83:4 אלוף מגדיאל אלוף עירם... אמר ר' חנינא
T. A. 1000, 1 ציפוראה למה נקרא שמו עירם שעתיד לערם
תיסווריות למלך המשיח....

According to Ecclesiastes Rabba 7:9, the wealth which the kingdom of Edom gathers in This World will be scattered about in the days of the Messiah.[1] Not only will this wealth be returned, but even the gifts which Jacob sent Esau.[2]

In the present midrash, R. Ḥanina interprets the name of the last aluf, ("chief") of Edom, עירם , as the verb לערם ("to amass") explaining that he will fill the treasuries for the Messiah. The interpretation demonstrates that the rabbis viewed certain verses outside the conventional framework of time. 'Iram, the last name mentioned in the list of Edom's chiefs, is treated allegorically, so as to shed light on a future which is prior to the advent of the Messiah.

[1] שהממון מתכנס למלכות אדום בעוה"ז משם הוא מתפזר לימות המשיח
דכתיב (ישעיה כג) והיה סחרה ואתננה קודש לה' וגו'.

[2] Genesis Rabba 78:12.

IX. Vayyeshev

וישב יעקב בארץ מגורי אביו בארץ כנען
(בר' 37:1).

G. R. 84:4
T. A. 1004, 1

|וישב יעקב בארץ מגורי אביו| אברהם גייר
גיורים ויקח אברם את שרי אשתו וגו' ואת
הנפש אשר עשו בחרן (בראשית יב ה) ר' אלעזר
בשם ר' יוסי בן זמרה אם מתכנסים כל האומות
אינם יכולין לבראות יתוש אחד שיטילו בו
נשמה ואת אומר ואת הנפש אשר עשו בחרן אלא
אילו הגרים, ונאמר שגיירו למה שעשו, אלא
ללמדך כל מי שמקרב את הגר כאילו |בראו| ונאמר
שעשה ולמה שעשו, אמר ר' חוניא אברהם היה מגייר
האנשים ושרה הנשים, יעקב גייר גיורים ויאמר
יעקב אל ביתו וגו' (שם לה ב) ויתנו אל יעקב
את כל אלהי הנכר (שם שם ד), ביצחק לא שמענו,
ואיכן שמענו ביצחק דתני ר' הושעיא בשם ר'
יודה בר' סימון נאמר כאן וישב יעקב בארץ
מגורי אביו מגויירי אביו.

The motif of this passage is that each of the Patriarchs made converts. Using the verse "and the soul which they made in Ḥaran," (Genesis 12:5), R. Jose b. Zimra establishes that both Abraham and Sarah proselytized while in Ḥaran.[1] Concerning Jacob, the darshan cites Genesis 35:2, where Jacob requests that the members of his household relinquish their idols.[2] There is no verse which specifically states that Isaac proselytized. Instead, R. Judah b. Simeon interprets the present verse, Genesis 37:1 וישב יעקב בארץ מגורי אביו reading מגורי as מגויירי,[3] "And Jacob dwelt in the land of his father's proselytes." This is ironical since Jacob viewed the peoples who surrounded him as anything but friendly,[4] let alone as converts.

1. See Genesis Rabba 39:14.

2. "...put away the strange gods that are among you, and make yourselves clean, and change your garments." Although it is not mentioned, perhaps the darshan also had Isaiah 14:1 in mind ונלוה הגר עליהם ונספחו על בית יעקב.

3. מגויירי is a pu'al form of the root גיר .

4. See Genesis 34:30.

וישב יעקב בארץ מגורי אביו בארץ כנען
(בר' 1:37).

G. R. 84:5 מה כתי׳ למעלה מן העיניין ואלה המלכים וגו׳
T. A. 1004, 9 (בראשית לו לא) וישב יעקב אמר ר׳ חוניא לאחר
שהיה מהלך בדרך וראה כת כלבים ונתירא מהם
וישב לו ביניהם, |כך כיון שראה יעקב עשו
ואלופיו נתירא מהם וישב לו ביניהם|....

This parable describes someone who chanced upon a pack of dogs and although afraid, sat down among them. This is intended to explain why Jacob, who feared Esau and his chiefs, dwelt among them. Matanot Kehuna provides two possible reasons to explain Jacob's behavior. By dwelling with them, they were assured Jacob would not publicize their wickedness. Second, Jacob showed that he had no quarrel with them; on the contrary, he sought their friendship and they consequently left him alone.

The reason for the darshan's comment is best explained by Yefe To'ar. Scripture states that Jacob dwelt בארץ מגורי אביו, where it might have been simpler to say וישב יעקב בחברון . The darshan therefore interpreted מגורי as מגור("fear") explaining that Jacob dwelt among those he feared.[1]

Genesis 36:6-8 describes how Esau took his family and all his possessions and dwelt in Mt. Se'ir because ולא יכלה ארץ מגוריהם לשאת אתם מפני מקניהם ("and the land in which they sojourned could not bear them because of their cattle"). Esau parted company with Jacob. According to the darshan, Jacob dwelt among Esau and his chiefs even though he feared him.

---

1. Compare Tanḥuma Tazria 7, לא יגורך רע אין יגורך אלא לשון
יראה שנאמר (דברים ט) כי יגורתי מפני האף והחמה.

וישב יעקב בארץ מגורי אביו בארץ כנען
(בר' 37:1).

G. R. 84:5 ...אמר ר' לוי לנפח שהיה פתוח באמצע פלטייה
T. A. 1005, 2 ובנו זהבי פתוח כנגדו, ראה נכנסות למדינה
חבילות חבילות שלקוצים אמר חבל למדינה מה
שנכנס לתוכה, היה שם פקח אחד אמר ליה מאילו
את מתיירא, גץ אחד משלך וגץ אחד משלבנך
ואתם שורפים אותם, כך כיון שראה יעקב עשו
ואלופיו נתיירא, אמר לו הקב"ה מאילו את
מתיירא, גץ אחד משלך וגץ אחד משלבנך ואתם
שורפים אותם הה"ד והיה בית יעקב אש ובית
יוסף להבה ובית עשו לקש ודלקו בהם (עובדיה
א יח).

As with the preceding parable, the motif here is of Jacob's fear of Esau and his companions. Here too it is derived by a play on words, reading מגורי as גור ("fear"). The central elements in the parable are the spark which Jacob and his son emit; and the depiction of Esau as stubble. These are both based on Obediah 1:18: "And the house of Jacob shall be fire, and the house of Joseph a flame, and the house of Esau for stubble...." As with other midrashim where the darshan shows that the appearance of Esau is deceptive,[1] so too here is Jacob told that it only takes a little spark to destroy Esau and his army.

[1] See my explanation to Genesis Rabba 76:8 and 78:12.

וישראל אהב את יוסף מכל בניו כי בן זקנים
הוא לו ועשה לו כתנת פסים (בר' 37:3).

G.R. 84:8
T.A. 1010, 3

וישראל אהב את יוסף מכל בניו כי בן זקונים
הוא לו ר' יהודה א' שהיה זיו איקונין שלו
דומה לו, ר' נחמיה א' שכל הלכות שמסר שם
ועבר ליעקב מסרן לו.

Genesis 37:3 states that Jacob loved Joseph more than his other sons because Joseph was the son of his old age (בן זיקונין). If age was the primary consideration then Benjamin, the youngest, should have been the most loved. R. Judah interprets זיקונין as [1] זיו איקונין explaining that Joseph resembled his father. This interpretation shifts the emphasis from age to the similarity in their appearance.

R. Neḥemia, explaining how this love expressed itself, states that Jacob transmitted all the halakhot he received from Shem and Eber to Joseph. Matanot Kehuna perceptively notes that the word זקן is sometimes interpreted זה קנה חכמה ("this one acquired wisdom"), and therefore the darshan probably interpreted זיו איקונין as indicating the son who acquired wisdom.[2]

Both interpretations - R. Judah's explicit analysis of זקונין as זיו איקונין and R. Neḥemiah's implicit interpretation - are based on puns. Joseph was not loved simply because he was the son of his father's old age, but also because of a resemblance. Scripture tells us that Jacob made Joseph a special coat. The darshan reveals that he also transmitted to him the tradition he received from Shem and Eber.[3]

1. Jastrow translates this phrase, "the brightness of expression, feature." See Genesis Rabba 53:6 and 59:8.
2. Compare B. Ḳiddushin 32b ת"ל זקן אין זקן אלא חכם שנאמר אספה לי שבעים איש מזקני ישראל (במדבר יא) רבי יוסי הגלילי אומר אין זקן אלא מי שקנה חכמה...
3. In B. Berakhot 190b one reads אמר להן לבני קטן אני צריך נכנס ר' שמעון אצלו מסר לו סדרי חכמה אמר להן לבני גדול אני צריך נכנס רבן גמליאל אצלו ומסר לו סדרי נסיאות. It is interesting to speculate whether there is a relation between this passage, where Judah the Prince transmitted to his younger son סדרי חכמה and to his older son סדרי נשיאות; with R. Neḥemiah's assertion that Jacob transmitted הלכות to Joseph, and the statement in Genesis 49:10 that Jacob blessed Judah with leadership.

וישראל אהב את יוסף מכל בניו כי בן זקנים
הוא לו ועשה לו כתנת פסים (בר' 3:37).

G. R. 84:8
T. A. 1010, 5

ועשה לו כתנת פסים... פסים שהיתה מגעת על
פס ידו, פסים שהיפיסר עליה אי זה מהם יוליכה
לאביו ועלת ליהודה, פסים על שם צרות שהיגיעוהו,
פה פוטיפר ס' סוחרים י' ישמעאלים מ' מדיינים,
פסים פסים ר' שמעון בן לקיש (אמר) כשם ר' אלעזר
בן עזריה לכו וראו מפעלות אלהים נורא עלילה
על בני אדם וגו' (תהלים סו ה) למה וישנאו אתו
בשביל שקרע הים לפניהם פסים פס ים.

It is only after reading that Jacob made a coat especially for Joseph (כתונת פסים) that one reads that his brothers hated him. It was this act of favoritism which showed them that Jacob loved Joseph more than his other sons. Three of the four explanations of פסים associate the word with the consequences of having received this gift.

Using gematria, the darshan shows how each of the word's four letters may be linked with an agent involved in the purchase and sale of Joseph, the implication being that because of the tunic, his brothers sold Joseph into slavery.

R. Eleazer ben 'Azariah interprets פסים as the two words פס and ים which he interprets as referring to the splitting of the Red Sea.[1] God had revealed to Abraham that his descendants would be enslaved for four hundred years and then freed.[2] The darshan sees the coat functioning as the realization of God's words to Abraham, culminating in the splitting of the Red Sea.[3]

A third interpretation associates פסים with הפיסו ("they cast lots"). After Joseph was sold into slavery, the brothers dipped his tunic in animal's blood and drew lots to determine which one would take it to their father.[4]

The word פסים may refer to the fact that the tunic was long sleeved, as explained in the beginning of the midrash.[5] The darshanim, however, understand the name to allude to future events, which could be traced to this gift.

[1] See Matanot Kehuna.

[2] See Genesis 15:13-15.

[3] See Genesis Rabba 84:13.

[4] According to Genesis Rabba 85:11 Judah brought the coat to Jacob.

[5] The first explanation explains that פסים refers to פס יד ("palm"). See B. D. B. s.v. פסס I.

והנה אנחנו מאלמים אלמים בתוך השדה והנה
קמה אלמתי וגם נצבה והנה תסבינה אלמתיכם
ותשתחוין לאלמתי (בר' 37:7).

והנה אנחנו מאלמים וגו' אתם כונסים פירות G. R. 84:10
ואני כונס פירות, שלכם רקבים ושלי עומדים T. A. 1012, 3.
והנה קמה אלומתי וגו', ר' לוי אמר עתידים
אתם לעשות אלילים אילמים לפני עגלים שלירבעם
לאמר אלה אלהיך ישראל (שמות לב ד), אמר ר'
אחא עתידין אתם להעלים עלי דברים לפני אבא
לאמר חיה רעה אכלתהו, ומאן קאים לי,
משתיקיתה דאימה.

Joseph's first dream, wherein he dreams that his brothers' sheaves bow down to his sheaf, implies that they will make obeisance to Joseph. They ask rhetorically, "Shall you indeed reign over us, or shall you indeed have dominion over us?..."[1] An anonymous darshan explains the dream as meaning that the fruit which the brothers gathered was rotten, whereas the words והנה קמה אלומתי[2] indicate that Joseph's fruit was standing. Apparently the darshan sees the dream as alluding to the years of famine, and the image of the brothers' sheaves bent over suggests that their fruit was rotten. Joseph's sheaf arose, קמה, signifying that his alone was fresh. Maybe the darshan interpreted קמה as a noun, meaning "standing corn,"[3] which supports the assertion that only Joseph's fruit would be edible. It is ironic that the images in the dream were meant to be understood symbolically, yet the darshan interpreted them literally as referring to the famine.

R. Levi interprets the dream as alluding to the distant future when the tribes would worship the idols which Jeraboam, Joseph's descendant, would bring before the people. Matanot Kehuna explains that the words אלילים אלמים in this comment are derived by notaricon from אלומתי. Since Habakkuk 2:18 states אלילים אלמים it is possible that the darshan simply interpreted אלומים as אילמים and made the association.[4]

R. Aḥa interprets מאלמים as להעלים ("to hide"), explaining how his brothers would hide matters about him from Jacob. They remained silent when he said, "a wild animal devoured him."[5] By not denying their father's erroneous conclusion, he persisted in his belief that Joseph was dead.[6]

The plain meaning of Genesis 37:7 is, as Joseph's brothers explain, that Joseph will rule over them. The darshanim interpret the dream as referring to three things: to the brothers' silence when Jacob assumes Joseph is dead; to the famine which would come later; and to the future when Jeraboam would lead Israel astray.

1. Genesis 37:8.
2. "And behold my sheaf arose."
3. Compare Deuteronomy 16:9 שבעה שבועות תספר לך מהחל חרמש בקמה... . Compare also Genesis Rabba 53:9 ר' פנחס מש' ר' חלקיה קמחו של אברהם אבינו היתה יבשה ונעשה מלילות.
4. Although the proof text reads אלה אלהיך ישראל (Exodus 32:4) and is well attested to in the manuscripts, logic dictates that this is an

error since R. Levi is referring to the time of Jeraboam and not the golden calf. The darshan probably intended I Kings 12:28 הנה אלהיך ישראל which is associated with Jeraboam.

5. Genesis 37:34.

6. The concluding words "and who stood for me, the silence of mother" are obscure. Maharzav explains that because of Rachel's silence when Jacob married Leah, Joseph was saved from Potiphar's wife (symbolically referred to as a wild animal). Maybe the darshan was alluding to Benjamin. One reads in Genesis Rabba 71:5 רחל תפסה פלך שתקנות ועמדו כל בניה בעלי מסטירין, בנימן ישפה יש פה, יודע במכירת יוסף ואינו מגיד (שמות כח כ). (This may explain why Ms. Oxford 147 records מסתוריתא instead of משתיקיתה.) Benjamin, like his mother, chose to remain silent even though he knew the truth about Joseph.

ויאמר לו לך נא ראה את שלום אחיך ואת שלום
הצאן והשבני דבר וישלחהו מעמק חברון ויבא
שכמה (בר' 37:14).

G. R. 84:13
T. A. 1016, 5

וישלחהו מעמק חברון והלא אין חברון נתונה אלא
בהר ואת אמרת מעמק חברון, אמר ר' אחא הלך
להשלים העצה העמוקה שנתן הקב"ה בינו ובין
חבר הנאה שקבור בחברון ועבדום ועינו אותם
(בראשית טו יג).

Jacob sent Joseph out from the valley of Ḥebron, where his sons had taken the flock to Shekhem, in order to inform him of their well-being. The darshan questions why Ḥebron, situated in a mountainous terrain,[1] is referred to as עמק חברון in Genesis 37:14. Since the act of sending Joseph to his brothers began a process wherein Jacob and his family went to Egypt and ultimately became enslaved, the darshan links this event with God's revelation to Abraham that his descendants would sojourn in a land not theirs, a land where "they shall serve them, and shall afflict them."[2] The darshan interprets עמק as עצה עמוקה, the profound council which God had given Abraham.[3] Although not specifically mentioned by name, the darshan alludes to Abraham by a play on חברון reading חבר נאה ("a comely companion") who was buried in Ḥebron.

The darshan shows that appearances are deceptive. Jacob assumes that he is sending Joseph out to bring back word of his sons. In reality though, Jacob's act is the beginning of an involved process which will end in slavery for his descendants. Genesis 37:14 appears to contradict

other verses when it states that Jacob sent Joseph out of עמק חברון .
Again, appearances are deceiving, since we know that עמק חברון is interpreted to refer to what God had said to Abraham. It is the interpretation which reveals a more accurate view of reality than the peshat.

---

1. Compare Joshua 11:21 ויכרת את הענקים מן ההר מן חברון.
2. Genesis 15:13.
3. Compare in B. 'Eruvin 19a the interpretation of עמק הבכה,
עוברי בעמק הבכא...עמק שמעמיקין להם גיהנם.

ויאמר האיש נסעו מזה כי שמעתי אמרים נלכה
דתינה וילך יוסף אחר אחיו וימצאם בדתן
(בר' 37:17).

G. R. 84:14
T. A. 1017, 3

|נלכה דותינה| שהן מידותיו של הקב"ה.

Based on Exodus 15:2, זה אלי ואנוהו , Matanot Kehuna explains that the darshan interpreted the term זה in Genesis 37:17 "they departed from here (זה)" as referring to God's qualities of ḥesed and compassion. He reads נסעו מזה as indicating that the brothers, in conspiring to kill Joseph and finally selling him into slavery, abandoned those particular qualities. Theodor speculates that the interpretation מרותיו של הקב"ה is derived by reading דותינה as two words דתי יה. Theodor, however, is uncertain about the meaning of מרות. "Rashi" explains that the words לקיים מרותיו של הקב"ה refer to the decree that Joseph would be brought down to Egypt.

Of the various explanations, the one proposed by "Rashi" seems most likely. Had Joseph arrived in Shekhem before his brothers' departure the entire outcome of events would have been different. When the brothers said נלכה דותינה they were fulfilling God's wishes.

In B. Berakhot 33b one reads אמר מפני שעושה מרותיו של הקדוש ברוך הוא רחמים ואינן אלא גזרות.[1] Rashi translates the word מרותיו as מצותיו ("His commandments"). Based on this meaning of מרות as commands or decrees, this writer suggests that the darshan interpreted the brothers' statement, "Let us go to Dotan," as meaning that they were fulfilling God's decree which He made to Abraham; namely that his descendants would be slaves in Egypt. Just as in the previous midrash the darshan showed how Jacob unwittingly set the process of Egyptian bondage in motion by sending Joseph to his brothers, so too the brothers, in traveling from Shekhem to Dotan, assured that a caravan of merchants would bring Joseph to Egypt.

---

1. See Y. Berakhot 5:3.

ויעברו אנשים מדינים סחרים וימשכו ויעלו
את יוסף מן הבור וימכרו את יוסף לישמעאלים
בעשרים כסף ויביאו את יוסף מצרימה (בר' 37:
28).

G.R. 84:18
T.A. 1022, 3

ויעברו אנשים מדיינים סוחרים עברו איתן
הדינים, ר' יהושע בן ביתוס בשם ר' יהודה
בר' סימון כת' למה תתענו ה' מדרכיך תקשיח
לבנו וגו' (ישעיה סג יז) כשרציתה נתחה בלבם
לאהוב וכשרציתה נתחה בלבם לשנוא.

There is uncertainty as to who purchased Joseph and ultimately brought him down to Egypt.[1] Genesis 37:27 begins, "Come and let us sell him to the Ishmaelites...." The following verse reads, "And there passed by Midianites, merchants...and they sold Joseph to the Ishmaelites...." Yefe To'ar notes that the מדנים mentioned in verse 36 are not the same as the מדינים.[2] This confusion is reflected in Genesis Rabba 84:22 where the darshanim discuss whether Joseph was sold three or four times.

The present midrash seeks to clarify the situation by interpreting the name מדינים in Genesis 37:28 ויעברו אנשים מדינים to mean "strife" or "quarrel."[3] The darshan cites Isaiah 63:17 as proof that God manipulated the brothers' emotions, causing them to hate Joseph when it proved advantageous. Once Joseph was sold to the Ishmaelites (ויעברו אנשים מדינים) the strife passed away. The interpretation not only simplifies the question of who brought Joseph down to Egypt, but also shows that everything which transpired was controlled and directed by God. Even the brothers' hate had a purpose.

1. Rashi explains that different caravans passed by and Joseph was sold several times. Seforno, by an involved process also sees several transactions. Eban Ezra notes that the Midianites were called Ishmaelites (see Judges 8:12) and so only one party purchased Joseph.
2. See Genesis 25:2 and I Chronicles 1:32.
3. Compare Proverbs 10:12 שנאה תערר מרנים and Proverbs 18:19 ומרינים כבריח ארמון.

וישב ראובן אל הבור והנה אין יוסף בבור
ויקרע את בגדיו (בר' 37:29).

G. R. 84:19 וישב ראובן אל הבור וגו' ואיכן היה, ר'
T. A. 1023, 3 אליעזר א' עסוק היה בשקו ובתעניתו וכיון
שניפנה הלך והציץ לאותו הבור הה"ד וישב
ראובן וגו', ר' יהושע א' כל טרחות הבית
היתה מושלכת עליו כיון שנפנה הלך והציץ
|לאותו הבור| הה"ד וישב ראובן אל הבור וגו',
אמר לו הקב"ה מעולם לא חטא אדם לפני ועשה
תשובה ואתה פתחת בתשובה תחילה חייך שבן בנך
עומד ופותח בתשובה תחילה, אי זה הוא זה
הושע שובה ישראל עד ה' אלהיך (הושע יד ב).

Commenting on the words, "And Reuben returned" (Genesis 37:30) the darshan asks, "Where was he?" Similarly, the comment on the words, "And Reuben heard" (Genesis Rabba 84:15), the passage begins by asking, "Where was he?" Although the darshanim differ in both passages, they nonetheless betray a similarity which may be detected in their approach to the respective verses.

In Genesis Rabba 84:15, R. Judah explains that each day one of Jacob's sons remained home to attend to the daily chores; on that particular day it was Reuben's turn. This explains why scripture states, "And Reuben heard," as though he were not present. Likewise in Genesis Rabba 84:19 R. Joshua explains that Reuben returned (וישב ראובן) from his duties at home.

The rabbis understand the words, "And Reuben heard" to refer to

Joseph's second dream, in which Reuben was included with his other brothers. He assumed that because of his affair with Bilhah he would be excluded from them. Reuben's reward for saving Joseph - the first time anyone had attempted to save a life - was having the first mentioned city of refuge located in his inheritance.

In Genesis Rabba 84:19 R. Eleazer interprets וישב as indicating תשובה ("repentance"). Remorseful of his affair with Bilhah,[2] Reuben repented with fasting and the putting-on of sackcloth. When he finished, he returned to the pit to discover that Joseph was missing. As a reward for being the first person to repent, his descendant, the prophet Hosea, decreed to Israel, "Israel, return to the Lord your God."[3]

It is evident from the present comparison that the interpretations of each midrash cannot be fully appreciated unless read alongside the complementing passage.

1. Genesis Rabba 84:19.
2. See Minḥat Yehuda.
3. Hosea 14:2. Possibly the darshan identified Hosea as Reuben's descendant on the basis of a comparison between Hosea 1:1, "Hosea the son of Be'eri" and I Chronicles 5:6, "Be'era his son... the prince of Reuveni."

ויראֿ שם יהודה בת איש כנעני ושמו שוע ויקחה
ויבא אליה (בר' 38:2).

ויראֿ שם יהודה בת איש כנעני וגו' בר אתרא — G. R. 84:4
בוצינא דאתרא. — T. A. 1036, 3

Scripture does not identify the name of the woman who bore Judah his three sons; she is only referred to as the daughter of a Canaanite whose name was Shu'a. The interpretation in Ms. London 27169 בר אתרא בוצינא דאתרא is the same as Ms. Vatican 60.[1] Theodor explains בר אתרא as indicating that Shu'a was one of the inhabitants of the land and not a sojourner like Ḥira the 'Adullamite. Matanot Kehuna writes that בוצינא, which is Aramaic for the Hebrew נר ("candle"), signifies his prestigious position in the community - מאור עיניהם- a shining light.[2] The darshan derives this image from interpreting the name שוע as it is understood in Job 34:19 ולא נכר שוע לפני דל.[3] Jastrow identifies בוצינא as a play on the name שוע reading it as שועה("wax").[4] Albeck, commenting on the reading in Ms. Vatican 30[5] בת גבר אביינוס דאתרא ("a daughter of a highborn man of the place"), explains that the word כנעני was associated with Isaiah 23:8 כנעניה נכבדי ארץ ("her merchants are the honorable men of the earth").

Maharzav finds the reason for this midrash being rooted in the fact that Judah married a Canaanite woman, which Abraham and Isaac had prohibited.[6] One suspects that the darshan was seeking to emphasize Shu'a's nobility, in order to show that Judah married a woman commensurate with his own prominent status.

1. Ms. Vatican 60 (p. 317/1). In this manuscript the abbreviation וג̇ followed by כר appear to spell וגבר. This may explain the term גבר in the other texts.

2. Compare B. Ḥulin 49a א"ר יוחנן למה נקרא שמה ריאה שמאירה את העינים.

3. "And do not regard the rich more than the poor."

4. See R. Hoshaya's comment in Genesis Rabba 65:19.

5. From the facsimile (p. 155a) it is apparent that the words גבר אביינוס were written over words which had been scratched out.

6. As proof, Maharzav cites R. Judah's statement in Genesis Rabba 84:21 that Jacob's sons married their sisters.

ותהר ותלד בן ויקרא את שמו ער (בר' 38:3).
ותהר עוד ותלד בן ותקרא את שמו אונן (בר'
38:4).

G.R. 85:7 ותהר ותלד בן ותקרא את שמו ער שהוערה מן העולם.
T.A. 1037, 1 ותהר עוד ותלד בן ותקרא את שמו אונן שהביא
אנינה לעצמו.

Maharzav identifies the word הוערה in the interpretation of 'Er's name as meaning "emptied;" citing for comparison Genesis 24:20 ותער כדה אל השקת ("and she emptied her pitcher in the trough").[1] The second name, Onen, is interpreted as אנינה ("grieving"). In both interpretations, the rabbis show their wit by demonstrating how the names of Judah's first two sons reflected on their premature death.

---

[1] Compare Genesis Rabba 26:7 which interprets אנשי השם as והושמו מן העולם.

ויוסף הורד מצרימה ויקנהו פוטיפר סריס
פרעה שר הטבחים איש מצרי מיד הישמעאלים
אשר הורדהו שמה (כר' 39:1).

ויוסף הורד מצרימה |כבשון כר"א וירד מים עד G. R. 86:2
ים (תהלים עב ח)| שלט בהם היך ראת אמר כי הוא T. A. 1051, 11
רודה בכל וגו' (מ"א ה ד), נסחון נחת עליהון
היך ראת אמר וירדהו אל כפיו (שופטים יד ט).

Genesis 39:1 reads, ויסף הורד מצרימה...הישמעאלים אשר הורדהו שמה ("And Joseph was brought down to Egypt...the Ishmaelites who brought him down there"). The repetition of the statement that Joseph was brought down to Egypt appears superfluous and thus the darshan interprets the word הורד to show an allusion to Joseph's future.

Based on Psalm 72:8 וירד מים עד ים ("May he have dominion from sea to sea"), the darshan interprets הורד as רדה ("conquer"). The darshan may have preferred this particular verse since it specified that dominion would extend "till the ends of the earth." In Genesis 41:57 one reads that all the countries came to Egypt to buy corn from Joseph.

A second interpretation links הורד with רודה, this time meaning "to rule," as evidenced in I Kings 5:4 כי הוא רודה בכל.[1] The darshan's third explanation of הורד as נסחון נחת עליהון is based on Judges 14:9 וירדו אל כפיו ("and he scraped it out in his hands"). The Targum translates וירדהו as ונסחיה ("and he removed it"). This is probably an allusion to Genesis 47:21, "And as for the people, he removed them to the cities...."

There is a certain irony in these three interpretations: he conquered; he ruled; and he removed. Joseph was brought down to Egypt totally helpless, and purchased as a slave. The darshan derives the opposite meaning; portraying him as conqueror, ruler, and master architect of demography. Joseph, the slave of whom scripture states הורד מצרימה, became Joseph the master, who oversaw other people's lives.

---

1. "For he ruled over all the region on this side of the river...."

ויוסף הורד מצרימה ויקנהו פוטיפר סריס
פרעה שר הטבחים איש מצרי מיד הישמעאלים
אשר הורדהו שמה (בר' 1:39).

G. R. 86:2
T. A. 1052, 1

הוריד את יעקב למצרים, ר' ברכיה בשם ר'
יהודה בר סימון לפרה שהיו מושכים אותה
למקיליון ולא היתה נמשכת, מה עשו לה, משכו
את בנה לפניה והיתה מהלכת אחריו על כורחה,
כך ראוי היה יעקב לירד למצרים בשלשלות אמר
הקב"ה בני בכורי ואני מורידו בביזיון אתמהא,
ואם ליתן בליבו שלפרעה איני מורידו פוריפו
אלא הריני מושך את בנו לפניו והוא יורד
אחריו על כורחו. הוריד את השכינה למצרים,
ר' פינחס מש' ר' סימון ויהי ה' את יוסף וגו'.

According to the parable, Joseph was first brought down to Egypt so that Jacob would voluntarily follow. The question of respect for Jacob is also found in B. Shabbat 99b: א"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן ראוי היה יעקב אבינו לירד למצרים בשלשלאות של ברזל אלא שזכותו גרמה לו דכתיב בחבלי אדם אמשכם בעבותות אהבה...(הושע יא ד).

On the basis of this Hosea verse, the darshan derived the images of Jacob being dragged to Egypt in chains and attracting Joseph by his love for him.

The word הוריד at the beginning of the Genesis Rabba passage is a play on הורד(Genesis 39:1), although not explicitly stated.[1] Theodor identifies מקיליון with the Greek μακελεῖον[2] which he translates בית המטבחים. In view of Potiphar's title, שר הטבחים which literally means, "minister of the butchers," the depiction of a cow being dragged to the slaughter house is well understood. Also, in an oral tradition, the choice of מקיליון might easily be associated with קלון ("scorn")[3] which aids the darshan in portraying the scorn and humiliation incurred by dragging Jacob down to Egypt.

1. Compare B. Soṭah 13b ויוסף הורד מצרימה א"ר אלעזר אל חקרי הורד אלא הוריד.

2. A second spelling Theodor records is μάκελλον. Krauss gives the Latin Macellum; however, Loewe states that the Greek predates the Latin.

3. Compare Proverbs 18:3 בבוא רשע בא גם בוז ועם קלון חרפה.

ויוסף הורד מצרימה ויקנהו פוטיפר סריס
פרעה שר הטבחים איש מצרי מיד הישמעאלים
אשר הורדהו שמה (בר' 39:1).

פוטיפר הוא פוטיפרע, פוטיפר שהיה מפטם פרים G. R. 86:3
לעבודה זרה, פוטיפרע שהיה פוער עצמו לעבודה T. A. 1054, 6
זרה, כיון שירד הפר לשם נעשה פוטינון.

The rabbis understood the names פוטיפר, who purchased Joseph, and פוטי פרע, whose daughter Joseph married, as identifying the same person. Since פוטי פרע was a priest of On, the interpretations reflect his worship of idols.

Interpreting the spelling פוטיפר, the darshan associates the first letters with the root פטם, and the last letters פר, which mean "cow." As a priest[1] he fattened cows for idolatry.[2] A second interpretation focuses on the concluding letters of the name פוטיפרע. By inverting the letters resh and ayin, the darshan derives the root פער "to uncover." When Israel arrived at Shittim, they worshipped Ba'al Pe'or. The verb פער indicates this form of idolatry which the rabbis see as particularly demeaning.[3]

The concluding comment, כיון שירד הפר לשם נעשה פוטינון is obscure. The words פר ("cow") and פוטינון are derived from פוטיפר; however, the commentators disagree as to the meaning of the latter term. Levy and Fürst understand פוטינון to be the Greek φωτεινός ("shining").[4] Theodor, agreeing with this identification, explains that Potiphar stopped his idolatrous practices once Joseph was brought down to Egypt. Kohut identifies פוטינון as πουτάνα which, he explains, in later Greek means "a prostitute." Krauss rejects both of these notions, and on the basis of the Septuagint and Vulgate, which translate סריס as σπάδων ("eunuch"), suggests this as the term the darshan intended.[5] Matanot Kehuna cites "Rashi" who saw פויטנן to mean עשיר.[6]

This midrash demonstrates the rabbis ability to take names which in and of themselves are meaningless and to interpret them as though they reflected a definite character.

1. Perhaps the darshan saw Potiphar's title—שר הטבחים—as being associated with טבח ("slaughter") and thus with the fattening of cows.
2. Compare B. Baba Bathra 109b והא כתיב ואלעזר בן אהרן לקח לו מבנות פוטיאל לו לאשה מאי לאו ראתי מיתרו שפיטם עגלים לע"ז ולא ראתי מיוסף שפטפט ביצרו והלא שבטים מבזים אותו ואומרים ראיתם בן פוטי זה בן שפיטם אבי אמו עגלים לע"ז... . (See B. Sanhedrin 82b, B. Soṭah 43a, Exodus Rabba 75 and Numbers Rabba 21:7.)
3. See B. Sanhedrin 64a.
4. Schorr also identifies פוטינון with this Greek term. See Schorr, Heḥaluts, Book 12, p. 66.
5. Ḥidushei Hardal also explains פוטינון as סריס. See Samuel Krauss, "The Jews in the Works of the Church Fathers," The Jewish Quarterly Review, vol. 5, pp. 150-1.

6. Kohut identifies this explanation with the Greek ἄφθονος . Buber, in Leḳaḥ Ṭov, makes the same identification. The explanation of Potiphar's wealth corresponds to the following verses which describe how Potiphar prospered because of Joseph.

ויוסף הורד מצרימה ויקנהו פוטיפר סריס
פרעה שר הטבחים איש מצרי מיד הישמעאלים
אשר הורדהו שמה (בר' 39:1).

G. R. 86:3
T. A. 1054, 8

סריס פרעה שנסתרס בגופו מלמד שלא לקחו אלא
לתשמיש וסירסו הקב"ה בגופו, לדוב שהיתה משכלת
בבני אדניה אמ' פכרון ניביה כך מלמד שלא
לקחו אלא לתשמיש וסירסו הקב"ה, הה"ד כי ה'
אהב משפט לא יעזב את חסידיו (תהלים לז כח)
חסידו כת' אי זה זה יוסף לעולם נשמרו
וזרע רשעים נכרת (שם שם) שסירסו הקב"ה
בגופו.

The darshan explains that Potiphar originally purchased Joseph with the intent of gratifying his sexual fantasies; however, God castrated him. Therefore scripture refers to him as סריס פרעה ("Pharoah's eunuch"). The parable describes a bear which was endangering its master's children. To prevent any misfortune the bear's teeth were broken, thus rendering it harmless. The breaking of the bear's teeth parallels God's castrating Potiphar. To appreciate the function of the parable one must determine why the darshan specified a bear, as opposed to another animal, and the significance of breaking its teeth.

Of the six times bears are mentioned in Genesis Rabba, five are directly related to either Potiphar or his wife.[1] (Only the present midrash identifies Potiphar as a bear.) What was unique about Potiphar's wife that the rabbis associated her with a bear? The answer is obviously her desire to commit adultery with Joseph. This desire might be expressed by the verb שקק, as for example when God tells Eve ואל אישך תשוקתך "your desire shall be to your husband."[2] Sin is also described in terms of desire: לפתח חטאת רבץ ואליך תשוקתו (Genesis 4:7). Possibly the rabbis associated Potiphar's wife with the bear by interpreting Proverbs 28:15-ודוב שוקק- to mean "a bear desires." Potiphar and his wife desired Joseph and so both were identified with the bear.

Matanot Kehuna explains the words פכרון ניביה in the parable as meaning שכרו שיניה ("they broke her teeth"). The verb פכרון is also found in Genesis Rabba 23:5: לב' אילנות סמוכין זה לזה, פכרה רוח אחר מהם ונפל על חברו ופכרן. Jastrow translates פכר here as meaning to split or knock down. In comparing both parables, the image of the tree and teeth share the trait of having roots. In Ms. Oxford 147, instead of ופכרו one finds ועקרו. Based on this comparison, it is possible the darshan interpreted סרים as the verb לסרס "to castrate," which is synonymous with לעקר ("to uproot") or פכר.[3]

Needless to say, the midrash is humorous. The Biblical account describes Potiphar's wife as desiring Joseph. The darshan extends desire to Potiphar. God castrates him to protect Joseph thus literally fulfilling the words וזרע רשעים נכרת ("and the seed of the wicked is cut").[4]

1. See Genesis Rabba 84:7; 86:4; 87:3 and 87:4.
2. Genesis 3:16. Compare Genesis Rabba 44:9 which interprets משק as שקק.

3. Compare Genesis 49:6 וברצונם עקרו שור.

4. Psalm 37:28.

ויהי אחר הדברים האלה ותשא אשת ארניו את
עיניה אל יוסף ותאמר שכבה עמי (בר' 39:7).

ויהי אחר הדברים האלה וארא כפתאים וגו' G. R. 87:1
(משלי ז ז) אילו השבטים, אמר ר' לוי בערביא T. A. 1061, 1
צווחין למינוקא פנטי, אבינה בבנים נער חסר
לב (שם שם) זה יוסף, חסר לב שהיה אומר על
אחיו לשון רע, יש חסר לב מזה אתמהא, והנה
אשה לקראתו (שם שם י) זו אשתו של פוטיפר....

The darshan interprets Proverbs 7:7, 10, 11, 12, 13 as though they referred to Joseph and brothers, and Potiphar's wife. The word פתאים in the phrase וארא כפתאים ("and I saw the simple ones") is read as Arabic meaning "lads."[1] Albeck and Maharzav identify the word as being equivalent to the Hebrew נערים . The word נער in נער חסר לב is identified with Joseph since scripture refers to him as a נער (Genesis 37:2). The words חסר לב are linked with the fact that Joseph slandered his brothers. The remainder of the midrash identifies Potiphar's wife with the woman of the Proverbs passage.

It is ironic that פתאים("simple ones") which has a negative connotation, is interpreted as meaning נערים ("lands"), whereas the word נער, which is neutral, when applied to Joseph is understood derogatorily.[2]

[1] In the analysis of Genesis Rabba 79:4 it is explained how the darshan interpreted אלומותיו("his sheaves") as עולמוי ועולמתיה("his boys and his girl"). In Midrash Hagadol, Margaliot, p. 582, the passage concludes ...נושא אלומותיו עולומוהי ועולומותיה. בערבאי צוחין לינוקיא עולימיא.

UMI

2. Compare Genesis Rabba 84:7 יוסף בן שבע עשרה וגו' בן י"ז שנה ואת אמרת והוא נער, אלא שהיה עושה מעשה נערות משמש בעיניו מתקן בשערו מתלה בעקבו. Compare Genesis Rabba 36:1 (T. A. p. 335) ישלחו כצאן עויליהם (איוב כא יא) אמר ר לוי בערביא צווחין למינוקא עוילא.

וימאן ויאמר אל אשת אדניו הן אדני לא ידע
אתי מה בבית וכל אשר יש לו נתן בידי (בר'
.(8:39

G.R. 87:5
T.A. 1065, 8

ויאמר אל אשת אדניו אמ' לה לימוד הקב"ה להיות
בוחר מאהובי בית אבא לעולה, אברהם קח נא את
בנך וגו' (בראשית כב ב), אשמע לך ושמא נבחרתי
לעולה ואפסל מן הקרבן....

Albeck comments that the phrase אל אשת אדניו ("to his master's wife") in Genesis 39:8 is superfluous, since it is clear that Joseph is speaking with Potiphar's wife. The darshan sees these words being additional reasons which Joseph gave in refusing to be seduced. He explained that God was accustomed to choosing a favorite from his father's house to be a burnt offering, as was the case with Abraham and Isaac. If he was to submit to her seduction he would disqualify himself as a קרבן ("offering").[1]

In the same midrashic passage[2] commenting on the words הן אדני an anonymous darshan comments אני מתיירא מן הקב"ה. It is apparent that this darshan interpreted אדני ("my master") as referring not to Potiphar, but rather to God. Perhaps the darshan also interpreted אשת אדניו as אשה לה' , a burnt offering to the Lord.[3] According to the Genesis narrative Joseph refuses his master's wife's seductive overtures, explaining that it would mean a betrayal of her husband's trust. He concludes, almost parenthetically, וחטאתי לאלהים. His emphasis is clearly on his feeling of gratitude to his master. This was a reasonable explanation which Potiphar's wife could understand more readily than the fact that it was also a sin before God.

The darshan's interpretation corresponds to neither category. Should God suddenly appear, Joseph would be disqualified as a sacrifice. To Potiphar's wife this explanation would appear absurd. Joseph's answer is humorous because in its context it makes little sense. Even the manner in which Joseph explains to her לימוד הקב"ה להיות בוחר, God is accustomed, as though it has happened several times and this may be Joseph's opportunity.

1. Maharzav explains that the darshan linked Genesis 39:9 ולא חשך ממני מאומה and ואל תעש לו מאומה (Genesis 22:12) based on the occurrence of מאומה in both verses. Since מאומה may be interpreted as מום ("blemish"), Maharzav explains that in committing adultery Joseph would disqualify himself. The problem with this explanation is that the darshan does not mention Genesis 39:9.
2. See Minḥat Yehuda (p. 1069).
3. Compare Leviticus 22:27 ירצה לקרבן אשה לה' and Numbers 28:19 והקרבתם אשה עלה לה'.

וימאן ויאמר אל אשת אדניו הן אדני לא ידע
אתי מה בבית וכל אשר יש לו נתן בידי (בר'
.(8:39

G. R. 87:5
T. A. 1066, 5

הן אדני אמ' לה מתיירא אני מהן האדם (בראשית
ג כב), |אדם הראשון| על מצוה קלה עבר ונטרד
מגן עדן, עבירה חמורה לא כל שכן, ד"א הן אדני
מתיירא אני מאבי, ראובן על ששכב עם בלהה ניטלה
בכורתו ונתנה לי, אשמע לך ואדחה מן בכורתי,
ד"א הן אדני מתיירא אני מאדני, אמרה אהרגנו,
אמ' לה לא |דיי| שאימנה כאיסרטיון שלנואפים
אלא שאמנה מאיסרטיון שלרצחנין אתמהא, ואם
הדבר |הזה| תרצי, הן אדני היידי ליה קומיך,
אמ' ר' יצחק חלב עזים שחורות וחלב עזים לבנות
אחד הוא, ד"א אני מתיירא מן הקב"ה, אמרה לו
ואיננו, אמ' |לה| גדול ה' ומהולל מאד (תהלים
מח ב)....

Refusing the advances of Potiphar's wife, Joseph explains his sense of obligation in not misplacing his master's trust. The darshanim understand Joseph's opening words, הן אדני , as referring to four fears which prevented him from complying with her wishes. The darshan associated הן אדני with [1] הן האדם(Genesis 3:22) in order to explain Joseph's reasoning; namely that if God punished Adam so severely for a minor transgression, this sin would undoubtedly carry even graver consequences.

A second interpretation identifies הן אדני with Joseph's father. Maharzav gives two reasons for this identification. First, Isaac's statement to Esau הן גביר שמתיו לך ("Behold I have made him your lord")

UMI

is similar in meaning to הן אדון . Second, the word אדוני is used by Rachel in regards to her father[2] אל יחר בעיני אדני. The darshan explains that Joseph feared that if Reuben lost his birthright because of his affair with his father's concubine, Bilhah, he too would forfeit it for this act of adultery.

The third interpretation reads הן אדני according to the plain meaning of the verse. Potiphar's wife proposes to kill her husband to which Joseph answers that adultery is in itself a serious offense, yet murder is worse.

The fourth identification reads הן אדני as a reference to God. Although no verse is cited, the darshan may have relied on Job 28:28 הן יראת אדני היא חכמה which contains both words.

According to Biblical narrative, Joseph's refusal to commit adultery stemmed from both his feeling of loyalty and his sense of indebtedness to his master's kindness. The darshanim interpret הן אדני in terms of fear - fear of punishment by God, fear of his father, and fear of his master.

1. See Genesis Rabba 63:12.

2. Genesis 27:37.

3. Genesis 31:35.

ויהי כהיום הזה ויבא הביתה לעשות מלאכתו
ואין איש מאנשי הבית שם בבית (בר' 39:11).

G. R. 87:7
T. A. 1072, 2

...ר' שמואל בר נחמן אמ' לעשות מלאכתו וודיי,
אלא ואין איש, בדק ולא מצא עצמו איש, דאמ' ר'
שמואל נמתחה הקשת וחזרה, הה"ד ותשב באיתן
קשתו וגו' (בראשית מט כד), ר' יצחק אמ' נתפזר
זרעו ויצא דרך ציפרניו, ויפזו זרועי ידיו וגומ'
(שם שם), ר' הונא בשם ר' מתנא אמ' איקונין
שלאביו ראה ונצטנן דמו, מידי אביר יעקב משם
רועה אבן ישראל (שם שם), מי עשה כן מאל אביך
ויעזרך וגו' (שם כה).

The problem one confronts when reading Genesis 39:11 is the following: if Joseph was in charge of Potiphar's household how did it happen that he entered the house when no one but Potiphar's wife was present? The darshanim understand this not as an accident, but as an intentional act on Joseph's part. He succumbed to her overtures, and knowing that no one would be present, came to her on that particular day.

R. Samuel b. Naḥman interprets the words ואין איש (Genesis 39:11) to indicate that impotency prevented him from committing adultery.[1] In support of this interpretation, the darshan cites ותשב באיתן קשתו from Jacob's blessing, interpreting ותשב as though it was derived from the root שוב ("return"). The interpretive reading of Genesis 49:24, "his bow returned from its strength" symbolically describes Joseph's effete condition.

R. Isaac provides a different explanation of what occurred. He interprets ויפוזו זרועי ידיו ("and his hands were made strong") as, נתפזר זרעו his semen was scattered and effused through his fingernails.[2]

According to the London manuscript, the darshan interpreted the conclusion of Genesis 49:24 משם רועה אבן ישראל to indicate that Joseph saw the image of his father, which prevented him from committing adultery.[3] Maybe the darshan interpreted משם רועה אבן ישראל as though it meant, "from there he saw (ראה) the icon (אבן, stone) of Israel (Jacob).

The Biblical narrative depicts Joseph as resisting the attempt at seduction. The darshanim portray Joseph as deliberately coming to see her when no one was present; however, God prevents him by altering his physiology. Not only is he unable to control his body, but in his mind's eye he sees his father.

---

1. See Albeck's explanation. Yefe To'ar explains that Joseph realized he had descended to the level of an animal.
2. Yefe To'ar explains that the darshan read ויפוזו as ויפוצו, which is synonymous with נתפזר. It seems possible that the darshan combined the words ויפוזו זרועי (ויפוזורועי) to derive ויפזר זרעו. Compare B. Shabbat 33a (ישעיה ט יט) איש בשר זרועו יאכלו אל תקרי זרועו אלא זרעו.
3. See Y. Horayot 2:5. Ms. Vatican 60 (p. 324/2) reads ר׳ חונא

כש̊ רכ מתני איקונין שלאביו ראה ויצבן רמו מש̊ רועה אבן יש̊
עשה כן מאל אביך ויעזרך. Mss. Vatican 30, Paris 149 and Munich 97 also included Joseph's mother in his vision. Perhaps this refers to the fact that Rachel was a רועה.

אין שר בית הסהר ראה את כל מאומה בידו
באשר ה' אתו ואשר הוא עשה ה' מצליח (בר'
.(23:39

G. R. 87:10
T. A. 1076, 3

אין שר בית הסהר וגו' עד עכשיו בעת הצרה,
ומנין אף ברווחה תל' לו' וכל אשר הוא עושה
ה' מצליח בידו (בראשית לט ג).

Genesis 39:23, which refers to Joseph's incarceration, states ואשר הוא עשה ה' מצליח ("and that which he did, the Lord made it prosper"). From this we might assume that God made Joseph prosper only in times of distress. In refuting this erroneous conclusion, the darshan uses Genesis 39:3: וכל אשר הוא עשה ה' מצליח בידו ("and all what he did, the Lord made it prosper by his hand"). The word וכל ("all") indicates that he prospered in both times of distress as well as calm.[1] Furthermore, the later verse comes when Joseph was in Potiphar's household, a tranquil period when compared to the previous event - his brothers almost killing him.

Moshe Arnad in his Masters Thesis[2] suggests that בעת הצרה is a play on בית הסהר . Perhaps the darshan also relied on II Chronicles 28:22 ובעת הצר לו ויוסף to form this interpretation.

1. The formulation of the verse עד עכשיו...ומנין אף ב...תל לו... is similar to that found in midrash halacha. Compare Sifra, Vayikra, Perek 4: אין לי אלא דם מנין הקומץ והלבונה...ת"ל לכל מתנות קדשיהם.

2. משה ארנד "תפיסתם הבלשנית שלחז"ל כפי שהיא משתקפת בדרשותיהם
בבראשית רבא" (מ.א. אוניברסיטה העברית, תש"ך).

כי גנב גנבתי מארץ העברים וגם פה לא עשיתי
מאומה כי שמו אתי בבור (בר' 15:40).

G. R. 88:5
T. A. 1083, 7

כי שמו אתי בבור אמ' ר' אבין כי שמו אתי
בבור.

When Joseph explained to the butler that it was through no fault of his own that they put him in jail he said כי שמו אתי בבור - the darshan puns here: "for His name (God) is with me in the dungeon."[1] According to the plain meaning, Joseph protests his innocence. The darshan portrays Joseph as pious, explaining how God is with him, whether in Potiphar's household or in the dungeon.[2]

1. Compare Genesis Rabba 84:22.
2. Genesis 39:21 begins, "And the Lord was with Joseph...."

X. Mikkets

ויהי מקץ שנתים ימים ופרעה חלם והנה עמד
על היאר (כר‘ 1:41).

G. R. 89:3
T. A. 1089, 4

כי מבית הסורים יצא למלוך (קהלת ד יד) זה
יוסף, מבית אסוריו ממש, כי גם כמלכותו נולד
רש (שם שם) כמלכותו שליוסף נולדה רשותו
שלפוטיפר....

The darshan interprets Ecclesiastes 4:14, "For out of prison one came to reign; while another in his royal power may become poor" to refer to Joseph and Potiphar. Joseph was literally elevated from the status of a prisoner in a dungeon to second in command after Pharoah.

There is a disagreement among the commentators as to the darshan's intent concerning the conclusion of the Ecclesiastes verse. Maharzav and Matanot Kehuna explain that Potiphar's authority was diminished when Joseph was released from jail. Midrash Tehillim 105:7 substantiates this interpretation - ר"א לאסור שריו. זה פוטיפר דאמר ר‘ מאיר מלמד שאסרו בקולר כל ימיו...[1] Albeck, based on Genesis Rabba 89:2, which states that Joseph married Potiphar's daughter, questions how he could imprison his own father-in-law. On the contrary, with Joseph's improved status, Potiphar enjoyed promotion. Albeck speculates that the darshan interpreted רש as ראש,[2] which is similar in meaning to רשות ("authority"). The midrash identifies Potiphar with Potiphera.[3] Since Potiphar was Pharoah's minister while Potiphera was a priest of On, perhaps the darshan saw this as an elevation in status.

According to Albeck's explanation the midrash is fraught with irony. The word רש in the Ecclesiastes verse refers to someone in rulership who becomes poor. The darshan describes the opposite situation; how the captain of the guard became priest of On.

1. Psalm 105:20-22 describes the release of Joseph from jail and the turn of events.
2. Compare B. Yoma 76b רב כהנא רמי כתיב (בר' כז כח) תירש
.וקרינן תירוש זכה נעשה ראש לא זכה נעשה רש
3. See Genesis Rabba 89:2 and 86:3.

והנה מן היאר עלת שבע פרות יפות מראה
ובריאת בשר ותרעינה באחו (בר' 2:41).

G. R. 89:4
T. A. 1090, 6

והנה מן היאור עולות וגו' בשעה שהשנים יפות
הבריות נעשים אחים אילו לאילו, ותרעינה באחו
אהבה ואחוה בעולם, וכן הוא א' ירעה מקנך ביום
ההוא כר נרחב (ישעיה ל כג) כירי כירי מרובה
בעולם, וכן הוא א' ישאו הרים שלום לעם (תהלים
עב ג) אמר ר' אחא נשאו הרים משאתן שלום לעם.

Interpreting the word באחו ("in the reed grass") the darshan explains that when the years are plentiful people behave in a brotherly fashion (נעשו אחים) and love and brotherhood (אחוה) prevail in the world. This is substantiated by Isaiah 30:23: ירעה מקנך ביום ההוא כר נרחב ("in that day your cattle shall feed in large pastures"). The darshan interprets the word כר ("pasture") as the Greek כירי כירי which Albeck translates שלום (שמחה) עליך, "peace to you."[1] The idea that abundance brings peace is reflected in Psalm 72:3 "Let the mountains bring peace to the people."[2]

---

1. Albeck writes that the London manuscript reads כירו (או כירי) קירי but according to the facsimile of this manuscript, the word definitely reads כירי. In the margin the words שמח ארוני explain the Greek. Ms. Vatican 60 does read כירי קירי. See Krauss, LW, כירי (χαρά, Freude).
2. Genesis Rabba 13:6 is similar to the present midrash. A gentile

UMI

asks R. Joshua when Jew and Gentile are both joyous (שמחים) to which the rabbi answers when it rains. As proof he cites Psalm 65:14, לבשו כרים הצאן which is followed by the words הריעו לאלהים כל הארץ (Psalm 66:1), signifying that all the world is joyous.

UMI

והנה שבע שבלים דקות ושדופת קדים צמחות
אחריהן (בר' 6:41).

G. R. 89:4 והנה שבע שבלים דקות ושדופות וגו' בעת
T. A. 1091, 4 שהשנים רעות גופן שלביריות מעלה חטטין.

The darshan, commenting on Pharoah's second dream about the thin ears of corn, explains that during times of paucity scabs (חטטין) erupt on the skin. Yefe To'ar attributes this to the poor quality of food and the dryness of the air. "Rashi"[1] explains the interpretation as based on a play on words, reading צמחות (Genesis 41:6) as צמחים ("eruptions").[2] When there is famine one can expect, צמחות אחריהן, scales to erupt after them.

---

1. See also Matanot Kehuna.
2. Compare Genesis Rabba 64:9 ואבימלך הלך אליו מגרר...מגורר
   מלמד שעלו בו צמחים.

וירכב אתו במרכבת המשנה אשר לו ויקראו
לפניו אברך ונתון אתו על כל ארץ מצרים
(בר' 43:41).

G. R. 90, 3 ...ויקראו לפניו אברך אב בחכמה ורך בשנים,
T. A. 1102, 5 אבל נבוכדנצר טפסר טפש בחכמה שר בשנים.

The people call out to Joseph, אברך, a word whose meaning is obscure. By notaricon, the darshan interprets אברך as the two words אב and רך. The context in which he uses these words אב בחכמה ורך בשנים ("a father in wisdom and tender in years"), was carefully chosen to conform with the Biblical narrative. Pharoah describes Joseph as wise and discerning without equal ואין נבון וחכם כמוך.[1] When Joseph reveals his identity to his brothers he says וישימני לאב לפרעה ("and He has made me a father to Pharoah"). Concerning Joseph's age: when the butler tells Pharoah of Joseph's skill as an interpreter of dreams he calls him נער, "a lad,"[2] attesting to his youth.

The word טפסר[3] is applied to Nebuchadnezzar[4] and is interpreted as indicating the opposite of אברך. He was a fool (טפש) in wisdom and (שר) eminent in years.[5]

1. Genesis 41:39.
2. Genesis 41:12.
3. See Jeremiah 51:27 and Nahum 3:17.
4. There is no direct association between the word טפסר and Nebuchadnezzar. Maharzav attempts to establish a basis for this

identification.

5. "Rashi" explains שר in this context as meaning גדול וזקן.
Schorr, *Heḥaluts*, Book 9, p. 30 reads סר as the Greek σόρος .

ויקרא פרעה שם יוסף צפנת פענח ויתן לו את
אסנת בת פוטי פרע כהן אן לאשה ויצא יוסף
על ארץ מצרים (כר' 45:41).

ויקרא פרעה שם יוסף צפנת פענח אמ' ר' יוחנן G. R. 90:4
צפונות מופיע ונוחות לו לומר, חזקיה אמ' T. A. 1103, 3
צפונות מופיע כדעת מניח רוח הבירירות כהן,
רבנין אמ' צופה, פורה, נביא, תומך, פותר,
ערום, נבון, חוזה....

Rabbis Yoḥanan and Ḥezekiah interpret the name צפנת פענח, as three words: צפונות ("hidden"), מופיע ("appear"), and מניח/נוח ("easy, calm"). R. Yoḥanan explains the name as indicating the ease and facility with which Joseph reveals the hidden meaning in dreams. R. Ḥezekiah understands the name to infer that Joseph was able to calm (מניח רוח) people by interpreting their dreams. This is particularly true in the case of Pharoah who, when he awoke from his dream, felt troubled.[1] The rabbis interpret the name as an anagram whose eight letters signify some aspect of wisdom or prophecy.

These three interpretations reveal the skill of the darshanim: their ability to take a name which has no particular meaning in Hebrew and demonstrate how it refers to Joseph's ability to interpret dreams.

---

[1] See Genesis 41:8.

ותחלינה שבע שני הרעב לבוא כאשר אמר יוסף
ויהי רעב בכל הארצות ובכל ארץ מצרים היה
לחם (בר' 54:41).

ותחלינה שבע שני הרעב וגו' נכנסו חלניות, G. R. 90:6
עד שהן יושבין על השלחן בקשו אפילו פת קיבר T. A. 1106, 1
ולא מצאו, אמ' לא כך אמ' יוסף.

When Joseph interprets Pharoah's dream, he predicts that the famine will "rise up,"[1] and the plenty will be forgotten. The darshan emphasizes this distinction by describing people sitting at a table waiting for food as usual. Suddenly, with the onset of the famine, not even the poorest quality of bread was available. The words נכנסו חלניות ("they entered (like) sickness")[2] are a play on ותחלינה and complement the previous comment יצאו מכוללות which is a pun on ותכלינה. Albeck explains יצאו מכוללות as meaning "complete in their beauty."[3]

The humor in this midrash emerges from the exaggeration. Reality teaches that the effects of a famine are felt gradually; hunger sets in as the food supply diminishes. The image of people sitting about the table at the exact moment when the famine begins, and finding no food available - not even scraps of bread - is of course an exaggeration. Their observation "did not Joseph say so" makes the description even more amusing.

1. See Genesis 41:30.

2. Compare Jeremiah 14:18 והנה תחלואי רעב ("and behold the sick

from famine"). Albeck cites two examples of חלניות in Genesis Rabba (T. A. p. 185) ופניו חוליינות and (T. A. p. 689) פניך חוליינות. Both choices are poor examples since they describe embarrassment and not sickness. Perhaps a better example is Genesis Rabba 49:6 למה פניך חולניות אמרה לה כלו מזונותינו וככר אנו למות . From this context חולניות expresses an emaciated condition.

3. In support Albeck notes Genesis Rabba 10:6 מכוללים היו המעשים which interprets the words ויכלו השמים והארץ.

והרעב היה על כל פני הארץ ויפתח יוסף את
כל אשר בהם וישבר למצרים ויחזק הרעב בארץ
מצרים (בר' 56:41).

G. R. 90:6 והרעב היה על כל פני הארץ ויפתח יוסף את כל
T. A. 1107, 1 אשר בהם את המאושרים שבהם.

Commenting on Genesis 41:56 ויפתח יוסף את כל אשר בהם, ("and Joseph opened all which were in them"), which refers to the storehouses of grain, the darshan interprets אשר as המאושרים ("the best"). Matanot Kehuna explains that Joseph first sold food to the wealthy because their produce was the first to spoil. He defines the word המאושרים as meaning the best and strongest of the storehouses. The *peshat* has Joseph opening all the storehouses at the onset of the famine, whereas the darshan sees him as only opening the larger ones.

There is a similar midrash to Genesis 6:7: אמחה את האדם אשר בראתי. The parable portrays a king who opens the best, את המאושרים שבהן of his storehouses for the people. There too the darshan reads אשר as המאושרים.

BIBLIOGRAPHY

Sources

בראשית רבה
כת"י גניזה (ראה למטה סוקולוף).
כת"י ואטיקן 30 (מקור, תשל"א).
כת"י ואטיקן 60 (מקור, תשל"ב).
דפ' ראם, ווילנא 1855-1857.
מהדו' תיאודור-אלבק, ברלין, תרס"ג-תרפ"ט.

אבות דר' נתן. מהדו' ש. שכטר, ווינה, תרמ"ז.
אגדת בראשית. מהדו' ש. באבער, ווילנא, תרפ"ה.
איכה רבה. דפ' ראם, דפ' פיזרו, מהדו' ש. באבער, ווילנא, תרפ"ט.
בית המדרש. מהדו' א. יעללינעק, לפסיא, 1853.
ויקרא רבה. מהדו' מ. מרגליות, ירושלים, תשי"ג-תשי"ח.
ילקוט שמעוני. דפ' שאלוניקי, רפ"א-רפ"ז, ווארשא, תרל"ו-תרל"ז.
לקח טוב. מהדו' ש. באבער, ווילנא, 1884.
מדרש הגדול (בראשית). מהדו' מ. מרגליות, ירושלים, תש"ז.
מדרש משלי. מהדו' ש. באבער, ווילנא, תרנ"ג.
מדרש תהלים. מהדו' ש. באבער, ווילנא, תרנ"א.
מכילתא דר' ישמעאל. מהדו' ח. הארוויטץ-י. רבין, פרנקפורט, תרצ"א. מהדו' י. לויטערבעך, פילארלפיא, תרצ"ד.
סדר עולם רבה. מהדו' ד.ב. רטנר, ווילנא, תרנ"ז.
ספר הישר. ברלין, תרנ"ח.
ספרא. מהדו' א.ה. וייס, ווין, 1862.
ספרי במדבר. מהדו' ח. הארוויטץ, לייפציג, תרע"ז.
ספרי דברים. מהדו' מאיר איש שלום, וינא, תרכ"ד. מהדו' אליעזר פינקלשטין, ברלין, ת"ש.

פסיקתא דרב כהנא. מהדו' ד. מנדלבוים, נויארק, תשכ"ב.

שיר השירים רבה. דפ' ראם, ודפ' ויניציאה, שכ"ו.

שכל טוב. מהדו' ש. באבער, ברלין, תר"ס-תרס"א.

תלמוד בבלי. דפ' ראם, ווילנא, 1886.

תלמוד ירושלמי. דפ' קראטאשין, תרכ"ו.

תנחומא. דפ' ויניציא ש"ה, ודפ' מנטובה שכ"ג.

תנחומא באבער. מהדו' ש. באבער, ווילנא, תרמ"ה.

Dictionaries and Handbooks

Ben Yeḥiel, Nathan. Aruch Completum. Edited by Alexander Kohut. New York: Pardes Publishing House Inc., 1955.

Ben-Yehuda, Eliezer. Dictionary and Thesaurus of the Hebrew Language. Edited by Tur-Sinai. 8 vols. New York, London: Thomas Yoseloff, 1960.

Brown, F.; Driver, S. R.; and Briggs, Charles, A. A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament. 2d printing. Oxford: Clarendon Press, 1975.

Dalman, Gustaf Hermann. Aramäisch - neuhebräisches Handwörterbuch zu Targum, Talmud und Midrash. Frankfurt: J. Kauffmann, 1922.

Hatch and Redpath. Concordance to the Septuagint. 2 vols. Reprint. Oxford: at the Clarendon Press, 1897.

Jastrow, Marcus. A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature. 2 vols. London: Luzac & Co.; New York: G. P. Putnam's Sons, 1903.

Krupnik and Silbermann. A Dictionary of the Talmud, the Midrash and *the Targum*. London: Shapiro, Vallentine and Co., 1970.

Krauss, Samuel. *Griechisch und lateinische Lehnwörter*. 2 vols. Berlin: S. Calvary & Co., 1898-1899.

Lampe, G. W. H. *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford: at the Clarendon Press, 1961.

Levy, Jacob. *Wörterbuch Über die Talmudim und Midraschim*. 1924. Reprint (4 vols.). Germany: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963.

Lewis, Charlton and Short, Charles. *A Latin Dictionary*. Oxford: at the Clarendon Press, 1962.

Liddell, Henry and Scott, Robert. *A Greek-English Lexicon*. 9th ed. Revised and Augmented by Henry Stuart Jones. Oxford: at the Clarendon Press, 1940.

Mandelkern, Solomon. *Concordance to the Bible*. 2 vols. Tel-Aviv: Schocken Publishing House Ltd., 1974.

Smith, Payne. *A Compendious Syriac Dictionary*. 1903. Reprint. Oxford: at the Clarendon Press, 1957.

General

Bacher, Wilhelm. *Die Agada der palästinensischen Amoräer*. 3 vols. Strassburg: K. J. Trübner, 1892-1899.

________________. *Die Agada der Tannaiten und Amoräer*. Strassburg: K. J. Trübner, 1902.

________________. "The Church Fathers, Origin, and Rabbi Hoshaya." *The Jewish Quarterly Review* 3: 357-360.

________________. Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur. 2 vols. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1905.

Bailey, John. Intent on Laughter. New York: Quadrangle: The New York Times Book Co., 1976.

Barth, Lewis M. An Analysis of Vatican 30. Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1973.

Bergler, Edmund. Laughter and the Sense of Humor. New York: Intercontinental Medical Book Corporation, 1956.

Brown, Ronald. "Midrashim as Oral Traditions." Hebrew Union College Annual 47:181-189.

Casanowicz, Immanuel M. "Paronomasia in the Old Testament." Ph. D. dissertation, Johns Hopkins University, 1894. Reprint. Jerusalem: Makor, 1970.

Culley, R. C. "An Approach to the Problem of Oral Tradition." Vetus Testamentum 13:113-125.

Eastman, Max. The Sense of Humor. New York: Octagon Books, 1972.

Feldman, A. The Parables and Similes of the Rabbis: Agricultural and Pastoral. Cambridge: at the University Press, 1924.

Finnegan, Ruth. "How Oral is Oral Literature." Bulletin of the School of Oriental and African Studies 37:52-64.

Frankel, Israel. Peshat in Talmudic and Midrashic Literature. Toronto: La Salle Press, 1956.

Freud, Sigmund. Wit and its Relation to the Unconscious. Translated by A. A. Brill. New York: Moffat, Yard and Company, 1916.

Gerhardsson, Birger. Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity. Translated by Eric J. Sharpe. Uppsala: Almqvist and Wiksells, 1961.

Gertner, M. "Terms of Scriptural Interpretation: A Study in Hebrew Semantics." Bulletin of the School of Oriental and African Studies 25:1-27.

Ginzberg, Louis. The Legends of the Jews. Translated by Henrietta Szold. 7 vols. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1947.

Gottlieb, Isaac. "Language Understanding in Sifre Deuteronomy." Ph.D. dissertation, N.Y.U., 1972.

Gregory, J.C. The Nature of Laughter. London: Kegan, Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd.; New York: Harcourt Brace and Company, Inc., 1924.

Heinemann, Joseph. "The Proem in the Aggadic Midrashim: A Form-Critical Study." Scripta Hierosolymitana 22:100-122.

Herford, R.T. Christianity in Talmud and Midrash. London: Williams and Norgate, 1903.

Jónsson, Jakob. Humor and Irony in the New Testament: Illuminated by Parallels in Talmud and Midrash. Reykjavík: Bókaútgáfa Menningarsjóðs, 1965.

Krauss, Samuel. "The Jews in the Works of the Church Fathers." The Jewish Quarterly Review 5-6:122-157, 82-99, 225-261.

______________. Talmudische Archaologie. 3 vols. Leipzig: G. Fock, 1910-1912.

Leacock, Stephen. Humor and Humanity. New York: Henry Holt and Company, 1938.

Lerner, M. Anlage und Quellen des Bereschit Rabba. Berlin: J. Benzian, 1882.

Lieberman, Saul. Greek in Jewish Palestine. 2d ed. New York: Philipp Feldheim, 1965.

________________. Hellenism in Jewish Palestine. 2d improved ed. New York: Jewish Theological Seminary of America, 1962.

________________. "How Much Greek in Jewish Palestine." Biblical and Other Studies. Edited by Alexander Altmann. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1963.

Long, Burke O. "Recent Field Studies in Oral Literature and Their Bearing on OT Criticism." Vetus Testamentum 26:187-198.

Mahood, Molly M. Shakespeare's Wordplay. London: Methuen and Co. Ltd., 1957.

Mann, Jacob. The Bible as Read and Preached in the Old Synagogue. Reprint of the 1940 ed. with a new prolegomenon by Ben Zion Wacholder. New York: Ktav Publishing House, 1971.

Marmorstein, A. "The Introduction of R. Hoshaya to the First Chapter of Genesis Rabba." Louis Ginzberg Jubilee Volume (English Section). New York: The American Academy for Jewish Research, 1945.

Mathews, William. Wit and Humor: Their Use and Abuse. Chicago: S. C. Griggs and Company, 1888.

Mielziner, Moses. Introduction to the Talmud. 5th ed. reprint of the 3d ed. New York: Bloch Publishing Company, 1968.

Mihaly, Eugene. "A Rabbinic Defense of the Election of Israel." Hebrew Union College Annual 35:103-143.

_______________. A Song of Creation: A Dialogue with a Text. Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1975.

Noy, D. "The Jewish Versions of the 'Animal Languages' Folktale (AT670): A Typological-Structural Study." Scripta Hierosolymitana 22:171-208.

Sachs, Michael. Beitraege zur Sprach - und Alterthumsforschung. 2 vols. Berlin: Veit & Co., 1852-1854.

Vansina, Jan. Oral Tradition: A Study in Historical Methodology. Translated by H. M. Wright. Chicago: Aldine Publishing Company, 1973.

Wacholder, Ben Zion. Essays on Jewish Chronology and Chronography. New York: Ktav Publishing House, 1976.

_______________. "The Date of the Mekilta de-Rabbi Ishmael." Hebrew Union College Annual 39:117-144.

_______________. Messianism and Mishna: Time and Place in Early Halakhah. New York: Hebrew Union College Press, 1979.

Wright, Addison. "Literary Genre Midrash." Catholic Biblical Quarterly 28:105-138, 417-457.

Wuensche, A. Der Midrasch Bereschit Rabba. Leipzig: Otto Schulze, 1881.

UMI

Wynkoop, J. D. "A Peculiar Kind of Paronomasia in the Talmud and Midrash." Translated by P. Van Den Biesen. The Jewish Quarterly Review N. S. 2:1-23.

Hebrew

אלבעק, חנוך. מבוא ומפתחות למדרש בראשית רבא. הדפסה שניה. כרך שלישי. ירושלים: וואהרמן, 1965.

אפשטיין, יעקב נחום הלוי. מבוא לנוסח המשנה. 2 כרכים. ירושלים: מאגנס; תל-אביב: דביר, תשכ"ד.

ארנד, משה. "תפיסתם הבלשנית שלחז"ל כפי שהיא משתקפת בדרשותיהם בבראשית רבא." עבודת גמר, האוניברסיטה העברית, תש"ך.

באכער, בנימין זאב. "פירושים והגהות לדברי התלמוד והמדרש." הגרן 2: 76-82.

בורר, יהודה. "מדרשי האגדה באספקלריה היסטורית מתודולוגית." ספר זכרון לשמואל ק. מירסקי. ירושלים: סורא; ניו יורק: ישיבה אוניברסיטה, 1970.

ביסטריטץ, מאיר קאהן. ביעור טיט היון. פרעסבורג: לעווי ואלקלעי, תרמ"ט.

בנדויד, אבא. לשון מקרא ולשון חכמים. מהדורה מתוקנת ומורחבת, 2 כרכים. תל-אביב: דביר, 1967.

ברונזניק, נחום מ. "להוראתו של השורש 'בשם'." סיני. ירושלים: מוסד הרב קוק, תשכ"ח.

גינצבורג, ל. על הלכה ואגדה. תל-אביב: דביר, תש"ך.

דה-פריס, בנימין. "הסוגים הספרותיים של האגדה." סיני 48: שכט-שלז.

היינימן, יוסף. דרשות בציבור בתקופת התלמוד. ירושלים: מוסד ביאליק, 1970.

______. "מבנהו וחלוקתו של מדרש בראשית רבה." ספר שפירא א. ערוך בידי ח"ז הירשברג. רמת-גן: אוניברסיטה בר-אילן, תשל"ב.

היינמן, יצחק. דרכי האגדה. מהדורה שלישית. ירושלים: מאגנס, 1970.

הר, משה דוד. "מהותה של האגדה." מחניים 100: סג-סט.

וואלדבערג, שמואל. ספר דרכי השינויים על דרכי מדרש הכתובים בספרות חז"ל. נדפס מחדש. ירושלים: מקור, תש"ל.

ווארטסקי, יצחק. לשון המדרשים. ירושלים: מוסד הרב קוק, 1970.

ווייס, אייזק הירש. דור דור ודורשיו. 5 כרכים. וויען: הערצפעלד עט בויער, תרלא-תרנא.

ילון, חנוך. פרקי לשון. ירושלים: מוסד ביאליק, 1971.

כץ, יצחק. גנזי משנה. ירושלים: מוסד הרב קוק, 1970.

לרנר, מירון. "אגדת רות ומדרש רות רבה." עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, תשל"א.

סוקולוף, מיכאל. "שרידי כתבי-יד ופלימפססטים של בראשית רבה מן הגניזה וכתבי-יד ואטיקן 60 של בראשית רבה." עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, תשל"א.

פרץ, ר.י. בלשנות דרשנית בספרות התלמודית והמדרשית. תל-אביב: אוניברסיטת תל-אביב, תשכ"ד.

צונץ, י.ל. הדרשות בישראל והשתלשלותן ההיסטורית. מתורגם על ידי חנוך אלבעק. ירושלים: מוסד ביאליק, 1974.

קליין, שמואל. "הערות לדברי חז"ל." סיני יז: תח-תיז.

ראובני, מנחם. דרכי המדרש: מדרשי הכתובים באגדה מבחינת התהוותם. תל-אביב: מחבר, תשכ"ז.

ריינס, ח.ז. "הדרש והפשט." סיני 40: קלז-קמב.

שור, י.ה. החלוץ. 13 כרכים. למברג, וינה, 1852-1889.

שפירא, ישראל. חקירות בדבר שמות הנדרשים בתלמוד ומדרשים.
ברלין, תרס"ב.

INDECES

- I. Modification of vowels and consonants
  - A. Vowels
  - B. Transitive and Intransitive
  - C. Consonants
    - 1. Substitution
    - 2. Interchange
    - 3. Addition and deletion
- II. Formation of new words
  - A. Linkage of words
    - 1. One consonant
    - 2. Two consonants
    - 3. Four consonants
  - B. Defective spellings
  - C. Notaricon
    - 1. Separation
    - 2. Combination
  - D. Double-entendre
  - E. Foreign derivations
    - 1. Aramaic
    - 2. Greek
    - 3. Arabic

UMI

- F. Grammatical alterations
  - 1. Nouns as verbs
  - 2. Verbs as nouns
- G. Substantives
- H. Prosopographies
- I. Explicit - Implicit

III. Narrative Techniques

- A. Implied Scripture
- B. Parables
- C. Linking two verses

I. Modification of vowels and consonants

A. Vowels

Genesis Rabba	Biblical Term	Interpretation
4:7	שמים	שמָים
8:5	נעשֶׂה	נעשָה
8:12	ויְרדו	יֵרדו
9:13	ארם	ארום
10:7	ארם	ארום
14:7	עפָר	עופר
√ 19:6	תאנה	תואנה
19:8	לרוח	ריוח
34:13	הארם	הארום
38:10	נָבלָה	נבֵלה
39:11	ברכה	בריכה
39:11	שמך	שָם
41:7	בָסרם	בְסרָם
45:1	כיקרותיך	בקרותיך
45:5	כיניך	כנך
49:6	הכצעקתה	הכצעקתה
50:4	מצוֹת	מצוּת
50:5	פֹה	פֶה
53:15	קשת	בקשיותי בקשת
56:1	עָם	עַם
56:5	אורֵח	אורַח
63:2	בית	בת
65:4	מרת	מורות
69:7	אכן	איכן
74:3	עמרי	עמורי
78:14	לאטי	לאט
80:1	כאמה בתה	כבית כן אומה
84:4	מגורי	מגויירי
84:18	מריינים	מרינים
87:7	זרועי	זרער
88:5	אותי	אתי

B. Transitive and Intransitive

Genesis Rabba	Biblical Term	Interpretation
8:4	יורע	הוריע
19:8	וישמעו	וישמיעו
22:2	ירע	הוריע
39:16	ויקרא	ויקריא
40:7[1]	ויסע	הסיע
42:2	וירק	הרק,הוריק
54:6	ויקרא	ויקריא

C. Consonants

1. Substitution

	Genesis Rabba	Biblical Term	Interpretation
א-ע	2:3	העיר	האיר
	20:10	צועה	צואה (Implicit)
	20:21	עור	עור
	42:3	האיר	מאיר
	54:4	גאה	גאה
	67:7	תעכר	תאכר
ע-א	10:15	לאנוש	לענוש (Implicit)
	16:4	אשור	מתעשר
	20:11	אם	עם
	37:4	הארץ	העיצה
	45:9	נכוכדראצר	עצר
	84:10	מאלמים	להעלים
ח-א	44:17	אימה	חימה
ה-ח	79:1	ככלח	ככולה
	79:6	ויחן	הנייה
ח-ה	31:1	נה	נח
	65:11	הנני	יחנן
	67:4	הכי	חכך

---

[1] Compare Genesis Rabba 38:7.

ח-ע	26:7	עורים	חויה
	63:5	ויעתר	חתר
סשׂ-שׁ	4:7	שמים	סמים
	37:4	שנער	שריה
	63:7	שני	שנאי
שׁ-סשׂ	38:6	שפה	משפו
	56:11	עשירי (Implicit)	העשרתי
	65:13	שא נא	שנן
	88:5	שמו	שמו
	90:3	טפסר	טפש סר
שׁ-ס	22:6	סמוך	שמח
	56:5	סירים	שרים
	56:11	ניסיון	נישואין
ס-שׂ	65:13	שא נא	סני
ת-ר	9:5	מאר	מות
ר-ת	16:3	פרת	מפריד
ל-ר	13:12	ארץ	שמאלצה[1]
	38:11	כורסיף	כולסיף
מ-נ	63:12	האדום	אדון (Implicit)
נ-מ	87:5	אדוני	הארם
כ-ק	42:2	וירק	רק
	78:9	לישקהו	לישכו

---

[1] According to Ms. Vatican 60 and the Geniza fragments it appears with the letter resh instead of the lamed.

ח-כ	22:6	סמוך	שמח
צ-ט	40:8	לט	לץ
צ-ס	87:10	הסהר	הצרה

2. Interchange

5:5	לאיתנו	לתנאו
9:12	מאר	ארם
12:9	כהכראם	כאכרהם
16:2	פישון	שופי
23:1	בקרכם	קכריהם
37:5	פתרסים,כסלוחים	פלשתים,כפתרים
38:10	ונכלה שם שפתם	משפתם אעשה נבלה
38:10	ויפץ	ויצף
48:16	אחריו	האורח
50:8	ויִלאר	אויל
54:6	אשל	שאל
68:3	סמל	סלם
71:9	ויערישיה	שמרעיש
86:3	פוטיפרע	פער

3. Additions and deletions (-)

ע	87:10	בית	בעת
ע-	16:4	מערן	שהדין
ה-	9:14	הששי	מיתש
	41:6	כהררם	ברדו אותם
	62:3	שמה	שם (?)
	71:2	עקרה	עקר

שאכים	שכים	13:9	א
לא פת	לפת	15:7[1]	
לא כן	לכן	22:12	
לא ארם	לארם	24:5	
כא ארם	כארם	34:14	
הפררה אינה	הפרר נא	40:6	
כא ערב	כערב	50:3	
כא עם רם	כעמרם	65:21	
לא אלהים	לאלהים	87:5[1]	
מירה	מאר	9:11	א-
הוכלתי	האכלתי	33:1	
לושי	אלוש	48:12	
מום	מאומה	56:7	
מצית	צאת	59:12	
דרך הים	דוכים	5:3	ר
העיצה	הארץ	37:4	ר-
מורא	ארון	55:7	מ
מצית	צאת	59:12	
מתיר ציוויר	ויתרוצצו	63:6	
נמפי	נפתלי	71:8	
פטם פר	פוטיפר	86:3	
שוקק	משק	44:9	מ-
יראה,ויירא,ראוי הורייה	מוריה	55:7	
חזון	חזיז	13:12	נ
פעמון (Implicit)	הפעם	18:4	
נרנה,נרן	ירון	26:6	

---

[1] See Genesis Rabba 24:5.

ריקנין	רקתך	32:10	
כן רע	כרע	41:5	
כן רשע	כרשע		
נסיון	נס	55:1	
ניצולת	אצלת	65:5	
שנאה טמונה (Implicit)	וישטם	67:8	
הניצולת	ויצל	74:3	
שופי	פישון	16:2	-נ
דודים	דודנים	37:1	
רודים	רודנים		
שריה	שנער	37:4	
שואב	שנאב	41:5	
עדי	עדנה	48:17	
מורא,אורה	ארון	55:7	
פיתולייה	נפתלי	71:8	
חשש	הששי	9:14	ת
פשתן	פישון	16:2	
חירות	חורי	41:6	
מלילות	מלל	53:9	
כמטחת	כמטחוי	53:13	
זרתא	זורו	63:6	
רשות	רש	89:3	
מאושר	תאשור	15:1	-ת
היפיר	פרת	16:4	
קש,מוקש	קשת	35:3	
אחה	אחות	39:3	
דל	דלת		
יצא	מוצאת		
חימה	חמת	53:13	
יריר	חריר	67:7	

82:7	כברת	כברה
87:5	אשת	אשה (Implicit)

UMI

II. Formation of new words

A. Linkage of words

1. One consonant

16:4	נינוה	מתנאות
17:6	תחתנה	נוי
59:6	זקן	זה
59:8	זקן	זיו
63:7	גרים	מתגאה,גיאי,גאי
67:2	אפרא	ליפות,פה
79:3	נות	הנאה
84:8	זיקונים	זיו
84:13	חברון	נאה

2. Two consonants

5:8	ארץ	רצה
10:2	ויכולו	כלים
10:4	ויכולו	וכליה
10:5	צבא	צביון
10:7	חש	יתוש[1]
12:10	צור	יצר (Implicit)
14:4	יוצר	צרור
18:1	ויכן	כינה
18:2	ויכן	התכונן
22:6	צריו	יצריו
23:6	הוחל	חולין
26:6	ירון	רון,לנרנה,דין,נרן
26:7	השם	שהשימו,והושמו,שישום
32:5	היקום	קיומיה
32:10	רקחך	ריקנין

---

1. Appears only in Mss. Oxford 2335 and Munich 97.

33:5	ושוב	משיב תשובות
34:9	ויכן	נתכונן
36:3	ויחל	נתחלל,חולין
40:9	מוגיך	תמוגגנה
43:6	צור	שהיצר
44:16	וישב	תשובה
49:8	תספה	אסף (Implicit)
50:1	רצוא	רוצות
52:5	ויקר	מקרה
53:9	כנים	כנאים
54:4	וישרנה	שירה
56:5	ויכן	(?) אכן
59:12	צאת	מצית
60:15	הלז	(?) לוז
63:4	ארמי	רמאי
67:7	תריד	ירידים
70:19	הארמי	שרימה
74:16	וישב	וישב
76:7	ובניהם	ובנייהם
84:4	מגורי	גייר,מגוייר
84:5	מגורי	גור (Implicit)
84:8	פסים	הפיסו
84:19	וישב	תשובה
86:2	הורד	וירד,רודה,וירדהו
87:7	ותשב	שוב (Implicit)
89:4	כאחו	אחוה,אחים
90:6	ותחלינה	חלניות
	ותכלינה	מכוללות

3. Four consonants

15:7	תנירני	תנרנר אותי
20:10	דרדר	דרים דרים

UMI

24:2	וירק	ירקרק
50:11	ויתמהמה	תמהון אחר תמהון

B. Defective spelling

50:6	האל	הקשות
52:5	ויקר	מקרה
52:7	מחטו	מי חטונך
60:15	הלז	הדור
64:3	האל	הקשות

C. Notaricon

1. Separation

2:4	כהבראם	כהא כראם
4:7	שמים	(שא) טעון מים,אש מים
5:3	דוכים	דרך הים,להדך ימא
		דיכסה ים
10:4	ויכולו	כליה מכה
12:6	קוממיות	קומה מיות
12:10	כיה	יוד הא
16:3	חדקל	חד בקולו
16:4	חדקל	חדה וקלה
17:6	תחתנה	תחת נוי
18:6	יחכששו	כאו שש
19:8	מתהלך	מת הלך
20:7	תשוקה	תש קוה
20:10	דרדר	דרים דרים
22:12	לכן	לא כן,לך אני
37:8	חצרמות	חציר מות
46:10	נמלתם	נומי
50:4	ויפצר	אף וצרה
53:3	שרמות	שרים מתים

זיר איקונין	זקונין	53:6
זה קנה	זקן	59:6
פלגש שם	הפילגשים	61:4
מחיר ציוויו	ויתרוצצו	63:6
ערנות תם	עורנותם	65:15
כמת,כתועה כעבודה זרה	כמתעתע	65:15
כא עם רם	כעמרם	65:21
כמת תוהא	מתנחם	67:9
יש פה	ישפה	71:5
מתיר פס	מתרפס	78:14
כך לח	ככלח	79:1
ככר כר	ככרת	82:7
מטיב אל	מהיטבאל	83:4
זיו איקונין	זיקונין	84:8
פס ים	פסים	84:8
חכר נאה	חברון	84:13
מרותיו של הקב"ה (רתי יה)	רותינה	84:14
אב רך	אברך	90:3
טפש שר	טפסר	

2. Combination

ארנקייה	אי נקי	29:1
כלבו	כל בו	45:9
סני,שנן	שא נא	65:13
כיבה	כי בא	68:10
היליה	היא לאה	70:19
נתפזר זרעו	ויפוזו זרועי	87:7

D. Double entendre

	First meaning	Secondary meaning
4:4 הסערה	storm	hair
12:10 עולמים	everlasting	worlds
12:11 לחרם	sun	potsherd
13:2 שיח	shrub	converse
13:12 אר	cloud	calamity, distress
נשיא	mist	prince
15:1 מקרם	east	before
15:3 מקרם	east	before
16:2 ריעו	shout	neighbor
18:4 פעם	bell	strike
20:7 ותשקקה	water	desire
20:10 חלם	recover	dream
זרע	seed	semen
27:4 נחם	regret	console
28:4 אחמה	blot	protest
31:9 קינים	compartments	birds for purification
44:4 מגן	shield	gratis, free
45:5 זרע	seed	children
49:8 האף	also	anger
50:6 האל	these	strong
52:9 האנשים	men	angels
56:1 המקום	place	God (Implicit)
56:8 והעלהו	sacrifice	bring up
58:7 פגעו		force, intermediate, pray
58:8 וקם	confirm	rose
60:7 עין	well	eye
65:11 הגרול	older	larger

65:15 שעיר	hairy	satyr
חלק	smooth	position
72:6 יזבלני	dwell	fertilize

E. Foreign derivations

1. Aramaic

5:3	רוכים	להרך ימא,לרוך פלן
15:3	פועל	פעלה
16:4	פישון	פושכא
19:6	(חטא) (Implicit)	חוט חייט
20:10	ררדרים	ררים דרים
20:11	חוה	חיויה
21:8	מטר	מטר
23:7	עכו	כא
30:2	קל	קל
30:5	נח	ניחה
36:5	ויגר	אגר (Implicit)
38:6	אחדים	אחורים
38:6	שפה	משפו
44:11	לוט	ליטה
55:7	מוריה	מרותא
63:5	ויעתר	עושר (עתר)
63:6	זורו	זרתא
74:8	נכסף	כסף (Implicit)
79:4	אלומותיו	עולמוי ועולמתיה

2. Greek

4:2		הימיסו
12:10		כיה
12:12		נוטיהם

UMI

12:13		תרקיע
14:2		זיטא איפטה
		איטה אכטר
21:7		הן
28:4		אלפא
29:1		אונקייה
32:5		יקומנו
40:4		אפס
43:8		מגנון
46:10		נומי
48:17		ומני הוא
49:12		חלף סירדה
52:7		מי חטונך (?)
56:4		שה
63:8		הא שוא
67:8		סנטורי
70:13		אפיסטקיתיה
71:8		נימפה
76:8		פוני
81:5		אלון
82:14		הימים
86:3		פוטינון
89:4		כירי כירי

3. Arabic

36:1	עויליהם	עוילא
87:1		פתאים

F. Grammatical alterations

1. Nouns as verbs

4:7	שמים	משחמם

מרוככים,רכים	רוכים	5:3
מעבב	עב	13:12
מרצה	ארץ	13:12
מתבלת	תבל	
מורקת (מרקבת)	ארקא	
מאושר	תאשור	15:1
להגן,הגן	גן	16:5
מפעמתני	פעם	18:4
אחה	אחות	39:3
שום	שמך	39:11
נשה	נשה	44:9
הפיסו	פסים	84:8

2. Verbs as nouns

חלום	היחלם	23:7
הצעיר	הצעיר	37:7
הפרדה אינה	הפרד נא	40:6
כעושר,עתרה	ויעתר	63:5

G. Substantives

אש ומים,שמים,משתוממים,סמים	שמים	4:7
טערן מים		
שרצתה לעשות רצוננו	ארץ	5:8
מסיחין עם הבריות	שיח	13:2
מסיחין אילו עם אילו		
מעבב	עב	13:12
שובר	אר	
ענוים	ענן	
נשיאים	נשיא	
חזיונות	חזיז	
שמאלצה	ארץ	13:12
שמתבלת	תבל	
שמורקת	ארקא	

UMI

מאושר	תאשור	15:1
שבעתי יומיא דאבלי לעלמא	כרת שבע	15:7
אליתא ובכיתא	כרת עלי	
כשופי,פשתן	פישון	16:2
חד בקולו	חדקל	16:3
שפרה ורבה,פרין ורבין	פרת,ככר	16:3
שמפריד כלין,בכברה		
הדין	מערן	16:4
פושכא,פשר	פישון	
הוחילי	החוילה	
גחונך	גיחון	
חד וקלה	חדקל	
שהיפירה,שפרת,להפר,פורה	פרת	
מתעשר	אשור	16:4
מתנאה	נגוה	
מציר	מצרים	
היגן עידנו	גן ערן	16:5
דרים דרים	דרדר	20:10
ופה,ועד פה	יפה,עכו	23:7
הדין	מרין	26:6
שאימתן	אימים	26:7
נרפה כשעוה	רפאים	
מיגיסטי מלחמה	זמזומים	
ענקים	ענקים	
עוה,חויה (עויה)	עוים	
היפילו את העולם	נפילים	
כורת ברית,כרת	כריתים	28:5
זינת	זונין	28:8
תיבה	תיבייקון	31:10
שמנוערת ממצוות,תשניק,ששריה	שנער	37:4
ששריה מביטים בתורה עד שהם נערים		
צמר	צמרי	37:6

סרנין,שרים שרים,כשרים	עמק השרים	41:5
השור	שוה	
מסוכך	סוכות	
חרות	חורי	41:6
מעבר הנהר,עברי,בני עבר,עבר	העברי	41:8
ושהיצרו לו מלכים	בת צור	43:6
מצדיק את יושביו	מלכי צדק	
לושי	אלוש	48:12
השיחו	השיחים	53:13
שאל	אשל	54:6
מורה,מורא,ראוי,וירא	מוריה	55:7
מרותה,הר המור		
אורה,מורא	ארון	
דביר,דבר	דביר	
כפל	מכפלה	58:8
גרר	מגרר	64:9
חרונו שלהקב"ה	חרן	70:10
שרימה	הארמי	70:19
נשה	גיד הנשה	78:6
אלון בכות	אלון בכות	81:5
בצר	בצרה	83:3
חבר הנאה	חברון	84:13
מידותיו של הקב"ה	דותינה	84:14
אב רך	אברך	90:3
טפש שר	טפסר	
צפונות מופיע מניח,נוח	צפנת פענח	90:4

H. Prosopographies

חיויה,חיווה לה כמה דורות איבדה	חוה	20:11
עורדן אני מן העולם	עירד	23:2
מוחן אני מן העולם	מחויאל	
מתישן אני מן העולם	מתושאל	
מה לי ללמך	למך	

דיעדי מינה	עדה	23:2
יושבת בצילו	צלה	
תיבל עבירתו שלקין	תובל קין	23:3
מנעמת בתוף לעבודה זרה	נעמה	
שמעשיה נעימים		
זה המרידן	נמרוד	23:7
ינוח שורך, ינוחו, ריח הניחוח	נוח	25:2
ותנח התיבה		
ניחה	נוח	30:5
ללוט	לוט	37:4
שהיה מקטין עסקיו	יקטן	37:7
להרידו	נמרוד	39:3
(?) כל מי שלהוט	לוט	40:7
לץ	לוט	40:8
אחז בתי כניסיות ובתי מדרשות	אחז	41:3
אמרה אפלה, דאמר ואפלי בעלמא, דאמר	אמרפל	41:4
ואפלי באברהם, דאמר והפיל אברהם		
שהמריד את העולם	נמרוד	
בן רע	ברע	41:5
בן רשע	ברשע	
שואב ממון	שנאב	
פורח ומביא ממון	שמאבר	
שנתבלעו	בלע	
עוגות	ערג	41:8
הימרה פנים	ממרא	41:8
ועזרני אל	אליעזר	41:9
ליטה	לוט	44:11
הא אגריך	הגר	45:1
שעצרן במדבר והרגן	נבוכדראצר	45:9
יצא חוק	יצחק	53:7
שקם על אומתו שלאל	קמואל	57:4
שקיטרה מצוות ומעשים טובים	קטורה	61:4

מזמרין בתוף לעבודה זרה מזמרים בעולם	זמרן	61:5
מקישין בתוף לעבודה זרה מתקשין בעולם	יוקשן	
הא שוא שבראתי	עשר	63:8
פה שכל צבאותיו נושקין על פיו	פיכל	64:9
שמחל לו הקב"ה	מחלת	67:13
שנתכשמה דעתו עליו	בשמת	
ללבן עוונותיכם כשלג	לבן	70:10
הילייא	לאה	70:19
שומע	ישמעאל	71:3
עושה	עשו	
נופת, פיתולייה, נמפי, נופתי פיתיתי תיליתי	נפתולי	71:8
שמרעיש	ויערישיה	71:9
מזכיר	וזכרי	
רחמים	בני ירוחם	
מזבלה	זבלון	72:6
דיינו	דינה	72:6
מטיבי אלהות, מטיבין עצמן לעבודה זרה, מטיבי נשים	מהיטבאל	83:4
טורדין אותה, טירדות לעבודה זרה	מטרד	
לערם	עירם	83:4
בוצינה (שועה)	שוע	85:4
שהוערה מן העולם	ער	85:7
אנינה	אונן	
פוטינון, פער	פוטיפרע	86:3
פטם פרים	פוטיפר	
צפונות מופיע ונוחות, מניח, צופה, פורה, חומך, פותר, ערום, נבון חוזה	פצנח פענח	90:4

I. Explicit - Implicit

Genesis Rabba-Term	Explicit	Implicit
4:7 שמים	שא	טעון מים
12:10 צור	יצר	כרא
12:16 ארץ	רצה	ציכיון[1]
13:14 אר	איר	שכר
18:4 פעם	פעמון	זרג
19:6 קלקלת עוכריך	חטא	חוט
20:10 צועה	צואה	הילוך מיעים
21:8 מהמטיר עליו מטר	מטר	שומרים
34:15 טבריה	טוב אוירה	אוירה בישא
שרצו בארץ	שירצו	ברוך שנתן חן מקום על יושביו
36:5 ויגר	אגר	אמר להון ויגר להון
37:8 חצרמות	חציר	כרישים
38:9 יבצר	בצר	מגממים
40:5 מצרימה	(אות)	תיבה
40:7 רעים	רע	אילו לאילו
מאד	מות	שפיכות דמים
41:5 שמאבר	אבר	פורח
41:6 בהררם	בררם	בררו אותה
החרי	חרות	אליותריפולוס
41:7 בסדום	בסורם	ורועה כסילים ירוע
45:1 ביקרותיך	בקרותיך	מיטב תהא בתי שפחה בבית זה
45:5 עירירי	העיר	יבעי דיני גבך
49:8 תספה	אסף	גדור
50:12;51:2 המטיר	מוריד/הוריד	מרד,רדה
56:11	ניסיון עשירי	נישואין עשירי

---

1. See Genesis Rabba 5:8.

העשרתי	ניסיון עשירי	56:11
קולמוס[1]	קנה	למקנה 58:6
עכורה זרה	עצבים	עצבונית 63:9
פטרון	אדון	אדום 63:12
רכותיה	רומה	אדום
עלו כו צמחים	גרר	מגרר 64:9
להיכנס	עול	עלי 65:15
ורפא לכו כשעוה	וימס	ואמשך 65:19
נימוסות	רדה	תריד 67:7
תוהא	נחם	מתנחם 67:9
כושנו	(ארמית)	נכסף 74:8
חיכה	(אות)	הוא 76:9
מיתחמי חזר וידיה פשיטה	אף וצרה	ויפצר 78:12
הטליסין	חנויות	ויחן 79:6
נתירא	מגור	מגורי 84:5
מתיירא	מגור	מגורי 84:5
הלכות...מסרן לו	זה קנה חכמה	זקונין 84:8
מרותיו של הקב"ה	רתי יה	רותינה 84:14
כוצינה	שוע	שוע 85:4
חטטין	צמחים	צמחות 89:4

---

1. See Genesis Rabba 25:26; 37:11.

III. Narrative techniques

A. Implied Scripture

Theme	Implied verse
2:3 אדם הראשון ללמה ולא כלום	לא תהו בראה לשבת יצרה (ישע' מה:יח)
16:3 חדקל שהוא חד בקולו	וקלו מנמרים סוסיו וחדו מזאבי ערב (חבק' א:ח)
16:4 אילו דברי תורה שהן נחמדים מזהב ומפז רב	הנחמדים מזהב ומפז רב (תהל' יט:יא)
23:2 מה לי ללמך ולתולדותיו	מה לי ולך (ד"ה ב לה:כא)
30:10 מאיר לו דרך החלון	מי העיר ממזרח צדק (ישע' מא:ב)
38:9 הכרם הזה בשעה שאין עושה פירות מה בעליו עושים לו	ועתה אודיע נא אתכם את אשר אני עשה לכרמי...ואשיתהו בתה לא יזמר ולא יעדר (ישע' ה: ה,ו)
40:6 הפרדה זו אינו קולטת זרע... אי איפשר לאותו האיש להתערב בזרע אברהם	לא יבוא עמוני ומואבי בקהל ה' (דבר' כג:ד)
41:3 אחז שאחז בתי כניסיות ובתי מדרשות	ויסגור את דלתות בית ה' (ד"ה ב כח:כד)
41:8 ויבא הפליט...הוא עוג	כי רק עוג מלך הבשן נשאר מיתר הרפאים (דבר' ג:יא)
45:5 חימסה פניו	חמס ושד ישמע בה על פני תמיד חלי ומכה (ירמ' ו:ז)
49:6 כיון שהרגישו בה נטלוה ושרפוה	הנה זה היה עון סדם...ויד עני ואביון לא החזיקה (יחז' טז:מט)
50:4 ויפצר בם מאד הכניס בם אף וצרה	וישלח בם חרון ואפו עברה וזעם וצרה (תהל' עח:מט)
50:8 אויל	יככה ה' בשגעון ובעורון (דבר' כח:כח)

53:9 היו מטרונות באות ומניקות את בניהן והיו אומרות אין אנו כדיי להניק מחלב הצדקת	וינקת חלב גוים ושד מלכים תינקי (ישע' ס:טז)
67:7 ועל חרבך תחיה	כה אמר ה' על שלשה פשעי אדום ועל ארבעה לא אשיבנו על רדפו בחרב אחיו (אמוס א:יא)
86:3 לדוב שהיתה משכלת...כך מלמד שלא לקחו אלא לתשמיש	ודוב שוקק (משלי כח:טו)
87:10 בעת הצרה	ובעת הצר לו ויוסף (ד"ה ב כח:כב)

B. Parables

Parable	Significant term	Verse or Concept
10:2 לאמבטי שהיתה מלאה מים	נעשו כלים	ויכלו השמים והארץ (בר' ב:א)
23:12 לאשה שאמרה לבעלה	כחלום	וזה החילם לעשות (בר' יא:ו)
30:10 לאוהבו שלמלך	מאיר	מי העיר (ישע' מא:ב)[1]
38:6 לאחד שהיה לו מרתף	משפו	שפה אחת (בר' יא:א)
45:5 לשני בני אדם	תבוע דיקי דידי	ואנכי הולך ערירי (בר' טו:ב)
45:5 לשני בני אדם	זרע	לי לא נתת זרע (בר' טו:ג)
49:12 לחלף סידרה	חלף סידרה	אולי יחסרון חמשים הצדיקים (בר' יח:כח)
50:12 למדינה שהיה לה שני פטרונין	לרדותן רודה	ה' המטיר (בר' יט:כד)
51:2 לשתי מדינות	מרדו	ה' המטיר (בר' יט:כד)
51:2 לשפחה שהיתה רודה	רודה	ה' המטיר (בר' יט:כד)

---

1. See Genesis Rabba 2:3.

(ניסיון עשירי)	נשואין עשירי	למלך שהיה נשאוי	56:11
(ניסיון עשירי)	העשרתי	לאשה שהעשירה	56:11
בית יעקב אשר פרה את אברהם (ישע' כט:כב)	כח	משל לאחר שהיה לו דין	63:2
ויעתר יעקב (בר' כה:כה)	חותר	לבן מלכים	63:5
(לכתי עבודה זרה)	עצבונית	משל להדס ועצבונית	63:9
ויקרא את עשו בנו הגדל (בר' כז:א)	עינקמון	למדינה שהיתה מכתכת עינקמון	65:11
יוכב בן זרח מבצרה (בר' לו:לג)	וסיפק לו מזונות (בצר)	לבן מלכים	83:3
וישב יעקב בארץ מגורי אביו (בר' לז:א)	ונתירא	לאחר שהיה מהלך בדרך	84:5
וישב יעקב בארץ מגורי אביו (בר' לז:א)	מתיירא	לנפח שהיה פתוח באמצע פלטייה	84:5
ויוסף הורד מצרימה (בר' לט:א)	מוריד/לירד	לפרה שהיו מושכים אותה	86:2
וזרע רשעים נכרת (תהל' לז:כח)	שסירסו הקב"ה	לדוב שהיתה משכלת	86:3

C. Linking two verses

(אסתר ו:יר) ויבהילו	(בר' ב:א) ובהו	2:4
(בר' א:כח) ורדו	(בר' א:כו) וירדו	8:12
(חבקוק א:ח) ופשו פרשיו	(בר' ב:יא) פישון	16:4
(תהל' מב:ו) הוחילי	(בר' ב:יא) החוילה	
(בר' ג:יד) גחונך	(בר' ב:יג) גיחון	
(ישע' סג:ג) פורה	(בר' ב:יד) פרת	
(איכה ג:טז) ויגרס	(בר' ג:כד) ויגרש	21:8
(יחז' ח:ג) המקנה	(בר' ד:כ) ומקנה	23:3
(ד"ה א א:ז) רודנים	(בר' י:ד) דודנים	37:1

UMI

(תהל' סה:יא) תמוגגנה	(ישע' נא:כג) מוגיך 40:9
(רנ' ג:יט) חימה	(כר' טו:יב) אימה 44:17
(כמר' לג:יד) אלוש	(כר' יח:ו) לושי 48:12
(ירמ' ד:כב) אויל	(כר' יט:יא) וילאו 50:8
(תהל' ס:ו) נס להתנוסס	(כר' כב:א) נסה 55:1
(כר' יח:יא) ארח נשים	(ישע' לג:ח) אורח 56:5
(שמ' יז:טו) ה' נסי	ומה תנסון את ה' 59:5 (שמ' כ:יז)
(אסתר ז:י) ויתלו	(כר' כז:ג) תליך 65:13
(ויק' טז:כב) השעיר	(בר' כז:יא) איש שעיר 65:15
(משלי כו:כה) יחנן	(כר' כז:א) הנני 65:11
(איכה א:יב) חרון	(כר' כח:י) חרנה 68:13
(כר' לד:א) וענתה	(כר' לג:ל) וענתה 73:9
(שמו' א כא:י) לוטה	(ישע' ח:ו) לאטי 78:14
(תהל' עב:ח) וירד	(כר' לט:א) הורד 86:2
(מלכ' א ה:ד) רורה	
(שופ' יד:ט) וירדהו	